العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية



اللاهوت المعاصر

دراسات نقدية

يُعنى بتحليل ونقد اللاهوت الغربي
وتأثيره في العالم الإسلامي





الهرمنيوطيقا





اللاهوت المعاصر

يُعنىٰ بتحليل ونقد اللّاهوت الغربي

وتأثيره في العالم الإسلامي

(٦)

الهرمنيوطيقا

اللاهوت المعاصر : دراسات نقدية = Contemporary Theology : Critical assessment : يعنى بتحليل ونقد اللاهوت الغربي وتأثيره في العالم الإسلامي. هرمنيوطيقا = Hermeneutics / تأليف مجموعة مؤلفين.-الطبعة الأولى.-النجف، العراق : العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، 1442 هـ. = 2020.
678 صفحة ؛ 24 سم.-(سلسلة دراسات نقدية في اللاهوت المعاصر ؛ 6)
يتضمن إرجاعات ببليوجرافية.
ردمك : 9789922625751
1. اللاهوتية--مقالات ومحاضرات.2. الفلسفة الغربية. أ. العنوان.

LCC : BT75.3 .L348 2020
DDC : 230
مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
بطاقة تحت النشر

اللّاهوت المعاصر (٦): الهرمنيوطيقا

رئيس التحرير: محسن الموسوي

مدير التحرير: محمّد رضا الطباطبائي

الناشر: العتبة العبَّاسيَّة عليه السلام المقدَّسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة

الطبعة الأُولىٰ: ٢٠٢٠م

islamic.css@gmail.com
www.iicss.iq
telegram: @iicssiq

المحتويات

مقدّمة المركز

يتمُّ إنتاج ونشر سلسلة الإلهيَّات المعاصرة في حقل تحليل ونقد الأبحاث الإلهيَّة المعاصرة وانعكاسها في العالم الإسلامي. وقد تمَّ حتَّىٰ الآن ضمن هذه السلسلة تحليل موضوعات من قبيل: «الكلّيَّات والمبادئ التصوُّريَّة للإلهيَّات المعاصرة»، و«العلم والدِّين»، و«نقد نظريَّة تعارض الدِّين والعلوم التجريبيَّة»، و«العلم الدِّيني»، و«الدِّين والعلوم المعرفيَّة». وفي سياق هذه السلسلة من الأبحاث يُعنىٰ المجلَّد الراهن بموضوع في غاية الأهمّيَّة، ألَا وهو موضوع الهرمنيوطيقا.

إنَّ الهرمنيوطيقا أو علم التأويل (Hermeneutics) علم يُعنىٰ بتفسير وفهم النصِّ. وقد شغلت الهرمنيوطيقا في مسار تطوُّرها - من الهرمنيوطيقا التقليديَّة، إلىٰ الهرمنيوطيقا الرومنطيقيَّة، إلىٰ الهرمنيوطيقا المنهجيَّة والهرمنيوطيقا الفلسفيَّة - اهتمام الكثير من العلماء والمفكِّرين. وفي هذا السياق نجد أغلب أُصول ومباني الهرمنيوطيقا التقليديَّة منسجمة ومتماهية مع المباني الاعتقاديَّة والإلهيَّة. بيد أنَّ مباني سائر التيَّارات الهرمنيوطيقيَّة - ولاسيّما منها الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة - تتعارض مع أُصول الإلهيَّات الثابتة. ويمكن لنا الإشارة من بين هذه الأُصول إلىٰ: تاريخيَّة الفهم، وتجاوز دور المؤلِّف في النصِّ، والتأكيد علىٰ محوريَّة المفسِّر، والنزعة النسبيَّة، والتشكيك، والمداليل الالتزاميَّة المخالفة للأُصول الاعتقاديَّة، والتأكيد علىٰ عدم إمكان فهم النصوص الدِّينيَّة في العصر الراهن، وما إلىٰ ذلك من العناوين. وفي أبحاث هذا الكتاب سوف نتناول مباني التيَّارات النسبيَّة

الهرمنيوطيقيَّة بالنقد والتحليل. وإنَّ من بين أهمّ الأسئلة التي نسعىٰ إلىٰ الإجابة عنها، عبارة عن:

١ - ما هي المجالات التي يُوجَد فيها تعاضد وتماهٍ بين الهرمنيوطيقا وتفسير وتأويل النصوص الدِّينيَّة؟

٢ - ما هي المجالات التي أخذت الهرمنيوطيقا تعمل - في إطار فهم النصِّ بشكل أفضل - علىٰ وضع مبانيها التعدُّديَّة والنسبيَّة في مواجهة العلم التقليدي لتفسير النصوص الدِّينيَّة؟

٣ - هل يمكن القبول بالمباني التي تتبنَّاها التيَّارات النسبيَّة الهرمنيوطيقيَّة والاستفادة منها لفهم النصوص الدِّينيَّة بشكل أفضل؟

٤ - هل هناك بين العلوم التقليديَّة لتفسير وتأويل النصوص الدِّينيَّة - ولاسيّما منها النصوص الدِّينيَّة الإسلاميَّة، من قبيل: علم أُصول الفقه، وعلم التفسير - طُرُق مناسبة لفهم النصوص المقدَّسة بشكل أفضل، بحيث لا نعود معها بحاجة إلىٰ الطُّرُق المقترحة من قِبَل التيَّارات الهرمنيوطيقيَّة النسبيَّة؟

٥ - ما هو مدىٰ تأثير الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة علىٰ الفكر العربي المعاصر؟ وما هو حجم تأثُّر مباني المستنيرين البارزين من أمثال: نصرحامد أبو زيد، وحسن حنفي وغيرهما؟ وما هو مقدار تأثُّر هؤلاء بالتيَّارات الهرمنيوطيقيَّة النسبيَّة؟

لقد تمَّ تناول هذه الأسئلة بوصفها جزءاً من الهواجس والمسائل التي تُشكِّل في موضوع الهرمنيوطيقا مطمحاً للنظر، وتمَّت مناقشتها في مقالات هذا الكتاب.

يتضمَّن هذا الجزء مجموعة من مختلف الآثار والنظريَّات لعدد من المفكِّرين الذين يتبنَّون مشارب فكريَّة متنوِّعة، حيث تمحورت مساعيهم البحثيَّة حول بسط شتَّىٰ المسائل المرتبطة بالهرمنيوطيقا.

وكما هو معهود فالمركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة ضمن التزامه

بمبادئ الأمانة العلميَّة، قام المعنيُّون بالشأن فيه بجمع المقالات التي وقع عليها الاختيار واستعرضها بين يدي القُرَّاء الكرام دون تغييرٍ وتصرُّفٍ.

نتقدَّم بالشكر الجزيل لكُتَّاب المقالات التي وقع عليها الاختيار في هذه السلسلة، ونرجو من القُرَّاء والباحثين الكرام إتحافنا بانتقاداتهم وآرائهم القيِّمة.

وآخر دعوانا أنِ الحمد لله ربِّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ رسوله الأمين وآله الميامين.

إدارة التحرير

محرَّم الحرام/ ١٤٤٢هـ

منزلة التأويل في منهج البحث العلمي
نقد العقلانيّة الملتبسة بين الباحث والمبحوث في التفكير الغربي

عمر الأمين أحمد عبد الله[1]

من قبل أنْ نضع المفهوم النظري لمصطَلَحَي التأويل ومنهج البحث علىٰ مقعد الفحص، نرانا مسوقين لفتح مساجلة منهجيَّة مع أكاديميِّي عالمنا المعاصر. في هذا المورد نشير إلىٰ أنَّ هنالك متطلَّبَيْنِ منهجيَّيْنِ أساسيَّيْنِ مُغيَّبَيْنِ تغييباً كاملاً، هما: التثبُّت من الهويَّة المباحثيَّة أوَّلاً، ثمّ تعيين موقع أقدام الباحثين من الظاهرة المراد بحثها ثانياً. وعليه فإنَّ الوقوف علىٰ ضمان التثبُّت من هويَّة الباحث وتعيين موقع أقدامه من الظاهرة البحثيَّة هو أوجب موجبات السير علىٰ منهج يدرأ دواعي الغفلة المباحثيَّة منذ البداية، فالخوف كلُّ الخوف من غفلة بحثيَّة درجت علىٰ الظهور بين أيدي دهاقنة البحث العلمي المعاصرين تجعل من حالة التثبُّت من هويَّة الباحث ومعرفة موقع أقدامه من الظاهرة البحثيَّة شأن لا يؤبه له كثيراً إلَّا عند تحديد موقع الباحث ومكانته بين دوائر الاختصاص المباحثي؛ هويَّة الباحث المقصود التثبُّت منها هنا لا تنبع من واقع فعالوي اختصاصي، بل من كونها ضماناً لفصل الذاتي عن الموضوعي في شأن الرؤىٰ البحثيَّة وفي شأن مرجعيَّة هذه الرؤىٰ؛ لأنَّ خلل الذاتي والموضوعي لا شأن له بتأهيل الباحث معرفيًّا بقدر ما هو ناتج عن اشتباك قائم يقع بين الباحث من ناحية وقضاياه البحثيَّة من ناحية ثانية،

---

(١) مفكِّر وباحث في الدراسات الإسلاميَّة، جمهوريَّة السودان.

ورؤيته ومعتقديَّته الذاتيَّتين من ناحية ثالثة. بينما يظلُّ ما يفترض رؤيته من الظاهرة المراد بحثها هو أنْ تتَّضح العلاقة ما بين الباحث والظاهرة المراد بحثها بحيث يُجاب علىٰ أسئلة من شاكلة: هل يملك الباحث أو المبحوث أيَّهما للآخر؟ إذ إنَّ الملكيَّة هنا تعني سيطرة المالك علىٰ حواسِّ المملوك بحيث تنعدم إمكانيَّة صدور ما بإمكاننا أنْ نعتبره حكماً صالحاً للحالة أو عليها. أو علىٰ أقلّ تقدير تحديد العلاقة ما بين الظاهرة محلِّ البحث والباحث علىٰ وضوح يُجنِّب الإنحياز المباحثي مع أو ضدَّ. أمَّا تعيين موقع أقدام الباحث، فذلك يعني مكان وقوف هذا الباحث منسوباً إلىٰ الظاهرة البحثيَّة، أي تحديد ما إذا كانت الظاهرة المراد بحثها تحيط بالباحث أم يحيط هو بها، أي يقع داخلها أم خارجها.

ذهنيّتا التكذيب والتصديق في المناهج المعاصرة:

تكشف الهويَّة المباحثيَّة عن وجود ذهنيَّتين لا ثالث لهما ضمن الذهنيَّات الشائعة في عالمنا المعاصر. وهاتان الذهنيَّتان تتحكَّمان في طريقة رؤية الباحث للظواهر، سواء أكانت ضمن ظاهرات الوجود المادّي، أو ضمن ظاهرات مستترة في وجود ما يُعرَف بعالم ما وراء الطبيعة. الأُولىٰ هي ذهنيَّة أقترح تسميتها بالذهنيَّة التصديقيَّة. أمَّا الثانية فهي مقابلتها التي ستُسمَّىٰ بالتالي بالذهنيَّة التكذيبيَّة.

أ - الذهنية التصديقية، هي ذهنيَّة تُحبِّذ السير في طريق يفترض أصحابها أنَّه طريق قصير وفعَّال، أي إنَّه طريق مستقيم ومباشر. إذ تقوم هذه الذهنيَّة علىٰ فرضيَّة النزول عند حقيقة الإيمان بانتصار مطلق الخير في الوجود. ويفترض أهل هذه الذهنيَّة أنَّها تقوم علىٰ قناعة أنَّ تداولها يسري بين من يفترض أنْ يكونوا صادقين أو صدوقين، وهم من يفترض أنَّهم يجيئون بالصدق، وبين صدِّيقين وهم الذين يُصدِّقون ما يجيء به هؤلاء المفترض أنَّهم صادقون.

ب - أمَّا أهل الذهنيَّة التكذيبيَّة فهم الذين لا يحفلون بأيِّ خبر أو معلومة،

فيفترضون مسبقاً أنَّها قول لا يمكن اعتباره من الحقائق ما لم يكن مصحوباً ببراهين ملموسة أو واضحة للعيان. ودأب الذهنيَّة التكذيبيَّة هو الشكُّ التي تتَّخذ منه هذه الذهنيَّة طريقها إلىٰ يقين لا يحدث إلَّا بالمرور عبر اختبار ذي براهين ذات ملموسيَّة مفحمة لذهنيَّتهم. وهذا ما يُمثِّل عندهم المنهج الوحيد أو الطريق الصحيح لمعرفة الحقِّ، والذي هو عندهم وليس غيره هو العلم بحكم أنَّه مبرهن عليه ببراهين واضحة وملموسة.

لكن، من هنا تبدأ طُرُق أشواك المعرفة بالظهور متزامنةً مع ورود أسئلة ابتدائيَّة من شاكلة: ما هي دواعي وجود هذه الذهنيَّة أو تلك؟ يأتي مثل هذا السؤال نتيجةً لتخفِّي الهدف البحثي في هذه البداية المباحثيَّة الباكرة وراء ذاتيَّة تمظهر الظواهر والتي لا تدلُّ علىٰ حقيقتها التكوينيَّة وإنَّما علىٰ تاريخها ومردود فعَّاليَّتها. مع ذلك فالإجابة عليه ليست صعبة، إذ إنَّ المعلومة - وهي بالطبع تستبطن العلم في بكورته كمعرفة ذاتيَّة - ما هي إلَّا خبر ينبغي التعامل معه إمَّا بالتصديق أو بالتكذيب. فالعلم بحسب طبيعة ذاتيَّة معرفيَّتنا يتشظَّىٰ إلىٰ معلومات، ولا بدَّ لهذه المعلومات من مستقبل في فهومنا يتمثَّل حسب هاتين الذهنيَّتين عبر عمليَّتي رفض أو قبول تلك الأخبار ذات الطبيعة المعلوماتيَّة، أي تصديقها أو تكذيبها.

ويبدو طبيعيًّا أنْ يكون لأيٍّ من هاتين الذهنتين طريقته وأُسلوبه في التعامل. لذلك فهناك أداتان تتمايزان بحسب الذهنيَّة التي تُمثِّل أيًّا منهما. فطريق أهل الذهنيَّة التصديقيَّة يبدأ بحمل النفس علىٰ يقين ينفي الشكَّ، وذلك نتيجةً لوثوق أهل هذه الذهنيَّة في مطلق الحقِّ والخير. ويبدو هذا المنهج واضحاً في مناهج التديُّن، فالصلاة مثلاً تُمثِّل ضمن منهج التصديقيِّين وسيلة سير منهجي إلىٰ مصافِّ اليقين بمطلق الخير الذي يفني الشكَّ ويُبدِّده، وتتبع الصلاة بقيَّة العبادات والتي يمكن اعتبارها كلَّها ذات فعل يفضي إلىٰ تهيئة (لُبِّ) السائر عليها إلىٰ ورود

معارف يُؤدِّي العمل بها إلىٰ بيان ما هو غير معلوم ممَّا هو متيقَّن من كونه خيراً مدَّخر.

أمَّا عند أهل الذهنيَّة التكذيبيَّة فقد ارتبط أيُّ تحقيق عن ماهيَّة أو شكل أيِّ وجود أو عن طبيعته بما يفحم ذهنيَّة الشاكِّ بالبرهان الظاهر حسّيًّا، وهو ما درج البعض علىٰ تسميته بالمنهج التجريبي، وهو ما يُمثِّل عندهم المنهج العلمي الوحيد الذي يعترفون بنتائجه[1].

وبالطبع ففي منهجيَّة التصديقيِّين منزلقات، وكذلك فلمنهج التكذيبيِّين منزلقات أكثر خطورةً ربَّما يُؤدِّي الوقوع في أيٍّ منها إلىٰ خللٍ معرفي بالغ التعقيد يصعب الخروج منه. ففي المنهج التصديقي قد يبدو للبعض أنَّ عدم العناية بفهم منطق بنية الظواهر مع عدم العناية باستكشاف هذه البنية كأنَّ ما في ذلك من تسليم كامل عبر إيمان نافٍ للشكِّ دون استناد إلىٰ معرفة مسبَّبات، فذلك ما يقدح في شكلانيَّة ذلك المعتقد في تهمه بأنَّه يتحصَّن بالجهل اكتفاءً بعلم العليم أو إفتاءً بعدم الاختصاص.

أمَّا في منهج الذهنيَّة التكذيبيَّة فإنَّ اختلاطاً يقع فيما بين العلم بطبيعة الأشياء وبين التجريب اللَّازم لمعرفة هذه الطبيعيَّة والذي يحمل في أحشائه عناصر البرهنة اللَّازمة لرضوخ هذه الذهنيَّة، والعلم بطبيعة الأشياء - كما اتَّفقنا أعلاه - هو علم بحقائق موضوعيَّة عن ظواهر طبيعة هذه الأشياء ليست مربوطة بالضرورة بأيِّ تجريب قد يُؤتىٰ به لأجل التعرُّف عليها. لذلك، فمبحوثات الظاهر في منهج الذهنيَّة التكذيبيَّة تحمل حدَّين متباينين: أوَّلهما حدُّ طبيعة ما تودُّ هذه الذهنيَّة

(١) انظر في هذا الصدد أعمال الفلاسفة التجريبيِّين في أُوروبا القرنين السابع عشر والثامن عشر، نذكر من هؤلاء: أُوغوست كونت، وديفيد هيوم، وخلاصة رأي هؤلاء أنَّ كلَّ شيء يبقىٰ مجهولاً وغير قابل للمعرفة ما لم يدخل في حقل التجربة، ولذا فإنَّهم لا يؤمنون.

معرفته، وثانيهما هو حدُّ التجريب لمعرفة هذه الطبيعة أو البرهنة علىٰ وجودها. الحدُّ الأوَّل لا يخرج عن تعريفنا السابق للعلم أنَّه خبر ذو كينونة موضوعيَّة لا ترتبط بالضرورة بمعرفيَّتنا. أمَّا الثاني وهو التجريب فهو معرفة بحكم أنَّه عمل مستحدَث. وفي هذه النقطة تُبيِّن (كوكة) ما يُسمِّىٰ بالمنهج المادّي التجريبي. فينبع في أرجاء القضيَّة هنا أزمة موضوع وأزمة ذات تتنافىٰ وأيِّ معرفيَّة لاحقة فتمحقها محق الجهل والظلم، وأنَّ العلم الذي هو تنوير بموضوعيَّة طبيعة الظواهر، أصبح مربوطاً بالتجريب والبرهنة وهي علمنا. فاختلطت معرفتنا بطبيعة الأشياء وتداخلت مع تجريبنا العلمي، فاكتست موضوعيَّة طبيعة الأشياء ظلماً وبتاناً بصفة ذاتيَّة معرفيَّتنا ذات الإشكاليَّات الكبيرة التي ناقشنا أمرها مسبقاً في هذا البحث. وكما سبق فقد أوضحنا كيف كان اختلاط العلم بتجريبنا قد قاد إلىٰ إنتاج نظريَّة واحدة لكليهما هي (نظريَّة المعرفة) أو ما يُسمَّىٰ بـ (الابستومولوجيا) والتي بها يأخذ العلم صفته في عالم الأكاديميا التي لا تعرفه إلَّا عبر سلوكه التراكمي...، فهذا التخليط يلعب بلا شكٍّ دوراً مؤثِّراً في منهج البحث، لا أرىٰ تطرُّقاً مباحثيًّا لمفهومه، ولا حتَّىٰ عناية بطرحه لدرجة أنْ كان قولي باختلاط الذاتي التجريبي بالموضوعي ذي الاستقلاليَّة هو نفسه خبر أثار في وجهي سخط الأكاديميِّين الأميركيِّين، فأشاحوا بوجوهم عنِّي ولم يلتفتوا أو يسمعوا لقولي. والشاهد أنَّ المعرفيَّة الغربيَّة، أي المعرفيَّة الأُوروبيَّة، يركبها هذا التعامي عن مثل هذا الفحص المنهجي الهامِّ. ويبدو لي هذا التعامي وما فيه من إعوجاج الموضوعي والذاتي في شأن العلم وشأن التجريب العلمي المعرفي لا يبدو كإعوجاج رقبة الجمل، فهو إعوجاج ثبت هنا أنَّ صاحبه يمكن أنْ يراه، ولكنَّها رؤية تحيط بها صعوبات جمَّة. فمثل هذا الإعوجاج يتمنَّع ويتفلَّت درجة احتياجه إلىٰ شكلٍ للنفس قد لا يتأتَّىٰ إلَّا كنتيجة لسبق عناية. وأتطرَّق ثانياً في ختام هذه الجزئيَّة لدواعي الوعي بتعيين

موقع أقدام الباحث من الظاهرة البحثيَّة، فأقول: إنَّ وقوع أقدام الباحث داخل الظاهرة البحثيَّة أو خارجها فذلك ما يُضعِّف من رؤية الثابت والمتحرِّك في هذه الظاهرة. وأكثرها عند وقوع الباحث نفسه ضمن المتحرِّك، فتتخفَّىٰ بالتالي حركته في ثبات ظاهري وتحرُّك محجوب أو العكس بكون الباحث نفسه في حالة حركة دائمة أو ثبات دائم تبعاً لما يقع هو داخله. أوضح مثال علىٰ ذلك هو إنكار أهل مدرسة الاستنباط الأُرسطي لظاهرة ثبات الشمس وتحرُّك الأرض. تلك الظاهرة التي تعارض نتائج واضحة وملموسة لاستنباطات في بداهة معلومات أوَّليَّة لأدوات الحسِّ. لذلك فإنَّه لا بدَّ من معينات علىٰ أدوات الحسِّ والملموسيَّة المباشرة لمعرفة الثوابت والمتحرِّكات، وتلك ترتيبات تحتاج لنظر وحسن منهجة مباحثيَّة، لم يتيسَّر رغم انقضاء قرون عديدة من التجريب الإنساني أمر تجاوز إشكالاتها الأساسيَّة.

وهنا في مختلط الذاتي والموضوعي حيثما نعاني من صعوبة استقلال تصوُّراتنا عن العلم وتفريقها عن حقيقته الظاهراتيَّة، وفي معرض ضعف الفرز بين الثابت والمتحرِّك يبدو ظاهراً هذا الخلل المنهجي الأوَّلي الذي أشرنا إليه أعلاه. وتلك قضيَّة لا مفرَّ من مواجهتها ببعض من تركيز كشَّافات مباحثنا للإضاءة حولها، ومن ثَمَّ توضيح ما يستتبع من إجراءات في شأنها علىٰ نحو يُؤدِّي إلىٰ معرفة كيفيَّة تحديد هويَّة الباحث، وكيفيَّة تعيين موقع أقدامه من الظاهرة المراد فحصها. وذلك شرطٌ مباحثي أوَّلي بسيط لا يُعتنىٰ به عادةً في مناهج البحث العلمي المعاصرة، أدَّىٰ غيابه المتطاول إلىٰ خللٍ أوَّلي في بنية مناهج البحث العلمي وفي لاحق إجراءاته، ممَّا أظنُّ أنَّه قد حان الأوان لتركيز الوعي به وبمتطلَّباته، وهذا ما أودُّ أنْ أُناقشه في ختام هذا المبحث.

منهج البحث وطُرُق التأويل في اللغة والمصطلح والمفهوم:

في اللغة، المنهج مسار؛ وهو طريق أو صراط أو جادَّة نسير عليها للوصول إلىٰ منطقة ما، فإذا كان المنهج للبحث العلمي فهو مفترض أنْ يكون السير عليه مؤدّياً

إلىٰ غاية هي العلم. ولـمَّا كان العلم هو مسبور غور الظواهر الوجوديَّة مادّيَّة كانت أم فوق مادّيَّة، فالمنهج يصير إذا ما يسار عليه من صراط أو جادَّة لسبر غور هذه الظواهر. ولنا هنا أنْ نتساءل: كيف يكون شكل السير لسبر غور هذه الظواهر؟

غالباً ما تكون الإجابة نابعة من طبيعة الظواهر، ومن كيفيَّة عمليَّة السير لما نودُّ معرفته عنها. فالظواهر هي إمَّا ذات أشكال، ولها واقع تكويني، أو ذات مضمون أو معنىٰ قد يبدو ظاهراً أو قد يستتر في باطن لا يتراءىٰ بالضرورة في مرئيَّات أو ملموسات. وكلَّما كان شكل الظاهرة ممَّا يصعب حصره وقياسه يكون باطنها بالتالي ممعناً في التخفِّي، فتُوصَف هذه الظاهرة بأنَّها ذات تعقيد يعتري ظاهرها وباطنها. سبر غور الظواهر أيًّا كان ظهورها أو خفاؤها يقتضي حلحلة تعقيدات مكوِّناتها، ومن ثَمَّ رؤية هذه المكوِّنات في بسطتها الأوَّليَّة، أي قبل أنْ تدخل في تركيبيَّة معقَّدة. لذلك فالمنهج هو طريقة لحلحلة هذه التعقيدات، والسير فيه يمرُّ عبر تتبُّع خيوط هذه الظاهرة عقدة عقدة، وتفكيكها أو نقض غزلها أو فلفلة عراها كي نرىٰ مكوِّناتها الأوَّليَّة علىٰ بساطتها التكوينيَّة الأوَّليَّة.

فمثلاً، إنَّ أُسلوب التحليل الكيميائي للمركَّبات يتمُّ بتبسيط تركيبيَّة هذه الموادِّ بفصل مكوِّناتها عن بعضها البعض للوصول إلىٰ العناصر المادّيَّة بسيطة التكوين، وذلك ما قاد في تاريخ التجريب الكيميائي إلىٰ تصنيف المادَّة إلىٰ عناصر ومركَّبات، ثمّ تصنيف هذه العناصر إلىٰ أشكال ظهورها الثلاث: الصلبة والسائلة والغازيَّة.

وممَّا هو معروف أيضاً أنَّ تحليل المركَّبات الكيميائيَّة عُرِفَ تاريخيًّا بأنَّه أداة معمليَّة تتَّصف بأنَّ أُسلوبها في سبر غور ظواهر المادَّة هو أُسلوب ملموسيَّة نافية للشكِّ ومتقيِّدة بالبراهين المعمليَّة الظاهرة. لكن وبدخول الباحثين حقل علمنة بعض المعارف خارج نطاق الملموسيَّة المعمليَّة، كالمجتمع مثلاً، فقد ظهرت بعض المدارس الفلسفيَّة المادّيَّة التي تتَّخذ من أداة التحليل أُسلوباً لكشف تعقيد

وتركيبيَّة الظواهر المجتمعيَّة، فكان أنْ جرىٰ التصريح بكون أداة التحليل قد تمَّ اعتمادها كمنهج علمي متكامل. وهذا بالطبع منحىٰ تأويلي يُرىٰ منه المجتمع كظاهرة ذات تعقيد ظاهري كما هي كيمياء المادَّة حيث يحتاج إلىٰ تحليل، أو ربَّما تفكيك لأجل رؤية مكوِّناتها في بساطتها التكوينيَّة الأوَّليَّة من قِبَل أنْ يعتريها التعقيد.

وبملاحظة بعض العسف الذي سبَّبه استناد منهج التحليل إلىٰ مادّيَّة الظواهر معمليَّة كانت أو طبيعيَّة أو جغرافيَّة أو تاريخيَّة مجتمعيَّة، فإنَّ ما حمله القرن العشرين من تململ إزاء جمود أساليب ووسائل مادّيَّة التحليل قاد إلىٰ بروز ما يمكن من سبر غور الظواهر المجتمعيَّة ليس فقط في تاريخها المجتمعي كالسياسي أو الاقتصادي فقط، إنَّما يمكن رؤيته في ظواهر مصاحبة يصعب تجميعها ضمن الملموسيَّة المادّيَّة كمنطق تكوين اللغات، قاد هذا الاتِّجاه علماء اللغة الألمان مثل فيردناند دوسوسير الذي درس تطوُّر اللغة ومدىٰ محمولاتها من تراكيب تحوي رمزيَّة تُؤدِّي إلىٰ رؤية أوضاع مجتمعيَّة بصورة مخالفة لما ألفته مدرسة التاريخ المباشرة في منهجتها وفق المنظور المادّي. وقد تمَّت تسمية دوسوسير وخلفاؤه بالبنيويِّين، ومبدئهم بالبنيويَّة، ومنهجهم بالمنهج (التفكيكي).

وممَّا هو في أهمّيَّة تقريب صورة الأداة البحثيَّة لتصير منهجاً، فذلك قد يكون صادراً عن ضعف في تصنيف كليهما، الأداة والمنهج؛ فالتحليل هو تقنيَّة علميَّة معوَّل عليها أو هو أداة نستعملها ونحن نسير في طريق تبسيط الظواهر إلىٰ أشكالها البسيطة الخالية من التعقيد. وهكذا يقودنا استعمالها مباشرةً إلىٰ السير ضمن حظيرة السائرين علىٰ دروب البحث والتقصِّي. تلك العمليَّة التي تُعرَف في مجملها بالسير علىٰ منهج البحث الضعيف التصنيفي الذي أشرنا سابقاً إلىٰ أنَّه يقع في تسمية المنهج باسم الأداة البحثيَّة بدلاً من الأداة المستعملة في هذه العمليَّة، فإذا ما

كانت عمليَّة تحقيق أو تقصِّي - مثلاً - باستعمال أدوات التحليل، فلا ينبغي تسميتها بمنهج التحليل، فنحلُّ بذلك تسمية الأداة بدلاً عن قولنا: إنَّه منهج التحقيق.

وكما مرَّ معنا فإنَّ حقيقة العمليَّة التأويليَّة التي ننتهج مسلكها تكمن في تبسيط تعقيد الظواهر حتَّىٰ نتمكَّن من رؤيتها في بساطتها التكوينيَّة. لذلك فهو مبرِّر أنْ نذهب إلىٰ تسميته بالمنهج التبسيطي. فتلك تسمية أكثر مواتاةً، وأكثر إحاطةً وأكثر إيفاءً توضيحيًّا من استعمال الأداة المباحثيَّة. وقد تقع تسمية التبسيطي نفسها في موقع ضعف بسبب عدم قدرتها علىٰ تمام الإحاطة بالأبعاد المصطلحيَّة اللَّازمة لتسمية المنهج. فالتبسيط كعمليَّة قد تتَّسم هي نفسها ببساطة تمنعها من هذه الإحاطة، وذلك بحكم أنَّ البساطة التكوينيَّة ليست بالضرورة مقابلاً موضوعيًّا يضادُّ الإزدواجيَّة التكوينيَّة. ذلك أنَّه قد يكون مقبولاً وجود إزدواجيَّة بسيطة التكوين، الأمر الذي يدخل تسمية منهج يبحث عن الأكثر في بساطته التكوينيَّة في مأزق. وما هو مطلوب من صيغة منتهىٰ البساطة أنْ تكون بمثابة العتبة التكوينيَّة الأُولىٰ التي لا تحتوي غير البساطة الأوَّليَّة الصرفة الخالية حتَّىٰ من أبسط أشكال التعقيد. بناءً عليه تصير (الصيغة الأوَّليَّة للبساطة التكوينيَّة) هي المطلوب الوصول إليها بما يمكن من ربط العمليَّة ربطاً اصطلاحيًّا محكماً في عمليَّة البساطة الأوَّليَّة والتي تعني مباشرةً الرجوع إلىٰ الأوَّل الذي هو أبسط أشكال الوجود الظاهراتي. لذلك فإنَّه ولكي نُقصِّر من طريق الوصول إلىٰ صحيح تسمية تحمل الأبعاد المصطلحيَّة اللَّازمة للعمليَّة، فإنَّه يستحسن تسميتها بمنهجيَّة (تأويل الظواهر البحثيَّة)، والتي تُؤدِّي مباشرةً إلىٰ معنىٰ إرجاع الظواهر إلىٰ أوَّليَّتها الصرفة أو نهاية طريق بساطتها التي ربَّما لا يكون الوصول إليه مضموناً في (المفكِّك) أو (المحلِّل) أكثر ممَّا يكون مضموناً في حالة الأوَّليَّة الصرفة الموجودة

في المأوِّل. وبلا شكٍّ فإنَّ حالة الأَوَّليَّة البسيطة لا بدَّ أنْ تكون حالة لازمة وضروريَّة تُؤدِّي إلىٰ رؤية خيوط الظاهرة وهي خالية من التشابك في حالتها الأَوَّليَّة الصرفة. أي بحسب لغة الكيميائيِّين، مكوَّنة من عناصر غير مركَّبة التكوين، أي في أبسط أشكالها الخالية تماماً من أيِّ شكل من أشكال التعقيد بسيطاً كان أم مزدوج التكوين.

بناءً عليه يصير منهج التأويل هو التسمية الصحيحة للمنهج العلمي الذي يفترض أنْ يكون طريقاً أو طريقة يمكن السير عليه من الوصول إلىٰ حلحلة تعقيدات الظواهر البحثيَّة باستعمال آليَّات تحليليَّة أو تفكيكيَّة تعالج تعقيدات الوجود الظاهراتي. ويمكن بالطبع اعتماد الآليَّتين التحليليَّة والتفكيكيَّة بعد تأويلهما، وذلك لأجل رؤية أُصول فعَّاليَّتهما. فالتفكيك عمليَّة تتَّصل بالبناء. والمبنىٰ هو عبارة عن مركَّب وحدات بنائيَّة في شكل لبِنات مرصوفة. وأمَّا تركيبيَّة البناء في واقعها فهي عمليَّة لا تنفي بالضرورة تركيبيَّة الوحدات البنائيَّة الداخلة في تصفيف لبناتها. وذلك كمثال (الطوب) أو الحجر المقطَّع في شكل قِطَع صالحة للاستعمال في البناء، فهذه كلُّها ليست بالضرورة بسيطة التكوين بساطة مطلقة. فإذا ما رغبنا في معرفة الأُصول التكوينيَّة لها فلا بدَّ أنْ نقوم بتحليل موادِّها الكيميائيَّة للوصول إلىٰ مركَّباتها من العناصر بسيطة التكوين. ويصعب فصل الشكلي عن الجوهري في هذه الإجراءات، فما يبدو كإجراء شكلي مثل فحص تركيبيَّة الوحدات البنائيَّة، وهي تُمثِّل الآلية الفاحصة التي يُجرىٰ عليها عمليَّة التفكيك لا تختصر المسافة بين تفكيك التركيبيَّة البنائيَّة وتحليل مركَّباتها بما في ذلك مركَّبات وحداتها البنائيَّة، وذلك بناءً علىٰ واقع وتاريخ تجريبيَّة الشكلين الذي ربَّما يُبرِّر موضوعيَّة وجودهما. فقد انصرف التحليل إلىٰ المركَّبات الكيميائيَّة لرؤية عناصرها، بينما طال التفكيك المؤسَّسات كما هي مؤسَّسة اللغة ذات التركيب

المتكوِّن من لبنات لوحدات مجتمعها البنائيَّة. وبالطبع المؤسَّسة أكثر تركيبيَّة من الموادِّ المرتَّبة الداخلة في تكوينها. وقد تبدو هنا ضرورة وجود الآليَّتين ما يبدو أنَّه تكامل بينهما في أداء واجب تبسيط تركيبيَّة بنائيَّة أو مركَّبات المفحوصات. وذلك قد يُوضِّح أهمّيَّة كليهما ما يحتاج إلىٰ تنظيم لجمعهما كليهما في المنهج التأويلي الذي يشمل كامل الحراك الفاحص من المعقَّد ثمّ المزدوج إلىٰ أوَّلي التركيب.

المنهج المركَّب بوصفه حقلاً خصباً للتأويل:

لا بدَّ لنا ونحن نعمل علىٰ ربط المقود المباحثي إلىٰ منهج التأويل، أنْ ننتبه لهذين المتطلِّبين اللذين ربَّما يُشكِّلا مقوداً آخر مهمَّته تحصين المنهج من زلَّات أقدام الذهنيَّة التكذيبيَّة فيما تثيره من تخليط ما بين ما هو موضوعي وما هو ذاتي حينما تنظر في جدل العلمي مع المعرفي. أو ما يقع عليها ممَّا هو في خطورة خفاء الهويَّة المباحثيَّة علىٰ كليهما، الذهنيَّة التكذيبيَّة وأُختها التصديقيَّة، فلا يتعرَّفان علىٰ أناهما المباحثية ولا يتعرَّفان كذلك علىٰ المكان الذي ينظر الباحث من موقع وقوفه عليه إلىٰ الظاهرة البحثيَّة. وقد سبق للشريف الحسن بن الهيثم (٩٠٥م) أنْ عالج هذين المتطلِّبين المنهجيَّين في كتابه الشهير (المناظير)[١]، فأوضح في عبارات بالغة الرصانة العلميَّة، قدر ما تطيقه ذهنيَّة القرن العاشر الميلادي من مفاهيم، المنزلقات المباحثيَّة الجاثمة علىٰ طرائق البحث في ظلِّ غيابٍ تامٍّ لمنهج بحث علمي. ولم يكن للشريف

---

(١) ابن الهيثم، الشريف الحسن، كتاب المناظير، باللَّاتينيَّة (DE ASPECTIBUS)، وفي هذا الكتاب يُقدِّم ابن الهيثم نظريَّته حول الرؤية التي شكَّلت إنجازاً متفرِّداً في البصريَّات خلال الفترة التاريخيَّة الفاصلة بين كلاديوس بطليموس اليوناني وجوهانس كابلر الأُوروبي. من المفيد الإشارة إلىٰ أنَّ ابن الهيثم أضاف لكتاب المناظير رسالة في الضوء تبحث في المزيد من طبيعة السطوع وانتشاره الشعاعي في أوساط شفَّافة ونصف شفَّافة. حيث سيكون لهذا الابتكار المبدع دوراً تأسيسيًّا في علم البصريَّات المعاصرة.

الحسن بن الهيثم من ذهنيَّة أنَّ المتقدِّمين من أهل النظر قد أمعنوا البحث عن كيفيَّة إحساس البصر، وأعملوا فيه أفكارهم، وبذلوا فيه اجتهادهم، وانتهوا منه إلىٰ الحدِّ الذي وصل النظر إليه، ووقفوا منه علىٰ ما وقفهم البحث والتمييز عليه. ومع هذه الحال فإنَّ آراءهم في حقيقة الإبصار مختلفة، ومذاهبهم في هيأة الإحساس غير متَّفقة، فالحيرة متوجِّهة، واليقين متعذِّر، والمطلوب غير موثوق بالوصول إليه. وما أوسع العذر مع جميع ذلك في التباس الحقِّ وأوضح الحجَّة في تعذُّر اليقين، فالحقائق غامضة، والغايات خفيَّة، والشُّبُهات كثيرة، والأفهام كدرة، والمقاييس مختلفة، والمقدّمات ملتقطة من الحواسِّ. والحواسُّ التي هي العُدَد، غير مأمونة الغلط، فطريق النظر مُعفًّىٰ الأثر، والباحث المجتهد غير معصوم من الزلل، فلذلك تكثر الحيرة عند المباحث اللطيفة، وتتشتَّت الآراء، وتفترق الظنون، وتختلف النتائج، ويتعذَّر اليقين.

والبحث عن هذا المعنىٰ مع غموضه وصعوبة الطريق إلىٰ معرفة حقيقته مركَّب من العلوم الطبيعيَّة والعلوم التعليميَّة. أمَّا تعلُّقه بالعلم الطبيعي، فلأنَّ الإبصار أحد الحواسِّ، والحواسُّ من الأُمور الطبيعيَّة. وأمَّا تعلُّقه بالعلوم التعليميَّة (الرياضيَّات)، فلأنَّ البصر يُدرك الشكل والوضع والعظم والحركة والسكون، وله مع ذلك تخصُّص بالسُّمُوت المستقيمة، والبحث عن هذه المعاني إنَّما يكون بالعلوم التعليميَّة. فصار البحث عن هذا المعنىٰ مركَّباً من العلوم الطبيعيَّة والعلوم التعليميَّة.

وقد بحث المتحقِّقون بعلم الطبيعة عن حقيقة هذا المعنىٰ بحسب صناعتهم، واجتهدوا فيه بقدر طاقتهم، فاستقرَّت آراء المحصِّلين منهم علىٰ أنَّ الإبصار إنَّما يكون من صورة تردُّ من المبصر إلىٰ البصر، منها يُدرك البصر صورة المبصر. فأمَّا أصحاب التعاليم فإنَّهم عنوا بهذا العلم أكثر من عناية غيرهم، واستقصوا البحث

عنه، فاهتمُّوا بتفصيله وتقسيم أنواعه، وميَّزوا المعاني المبصرة، وعلَّلوا جزئيَّاتها، وذكروا الأسباب في كلٍّ واحدٍ منها، مع اختلاف يتردَّد بينهم علىٰ طول الزمان في أُصول هذا المعنىٰ، وتفرُّق آراء طوائف من أهل هذه الصناعة. إلَّا أنَّهم علىٰ اختلاف طبقاتهم وتباعد أزمانهم وتفرُّق آرائهم متَّفقون بالجملة علىٰ أنَّ الإبصار إنَّما يكون بشعاع يخرج من البصر إلىٰ المبصر، وبه يُدرك البصر صورة المبصر، وأنَّ هذا الشعاع يمتدُّ علىٰ سموت خطوط مستقيمة أطرافها مجتمعة عند مركز البصر، وأنَّ كلَّ شعاع يُدرك به مبصر من المبصرات: فشكل جملته شكل مخروط، رأسه مركز البصر وبقاعدته سطح المبصر، وهذان المعنيان - أعني رأي أصحاب الطبيعة ورأي أصحاب التعليم - متضادَّان متباعدان إذا أُخِذَا علىٰ ظاهرهما. ثمّ مع ذلك فأصحاب التعاليم مختلفون في هيأة هذا الشعاع وهيأة حدوثه. فبعضهم يرىٰ أنَّ مخروط الشعاع جسم مصمت متَّصل ملتئم. وبعضهم يرىٰ أنَّ الشعاع خطوط مستقيمة هي تطيق مثل هذا التعقيد المباحثي الذي يعتري علمويَّة المنهج، إلَّا إذا ما كانت أجسام دقائق أطرافها مجتمعة عند مركز البصر، وتمتدُّ متفرِّقة حتَّىٰ تنتهي إلىٰ البصر، وأنَّ ما وافق أطراف هذه الخطوط من سطح المبصر أدركه البصر، وما حصل بين أطراف خطوط الشعاع من أجزاء المبصر لم يُدركه البصر، ولذلك تخفىٰ عن البصر الأجزاء التي هي في غاية الصغر، والمسامُّ التي هي في غاية الدقَّة التي تكون في سطوح المبصرات. ثمّ إنَّ طائفة ممَّن يعتقد أنَّ مخروط الشعاع مصمت ملتئم ترىٰ أنَّ الشعاع يخرج من البصر علىٰ خطٍّ واحدٍ مستقيمٍ إلىٰ أنْ ينتهي إلىٰ المبصر، ثمّ يتحرَّك علىٰ سطح المبصر حركة في غاية السرعة في الطول والعرض لا يُدركها الحسُّ لسعتها، فيحدث بتلك الحركة المخروط المصمت. وطائفة ترىٰ أنَّ الأمر بخلاف ذلك، وأنَّ البصر إذا فتح أجفانه قبالة المبصر حدث المخروط في الحال دفعة واحدة بغير زمان محسوس. ورأت طائفة من جميع هؤلاء

أنَّ الشعاع الذي به يكون الإبصار هو قوَّة نوريَّة تنبعث من البصر وتنتهي إلىٰ المبصر، وبتلك القوَّة يكون الإحساس. ورأت طائفة أنَّ الهواء إذا اتَّصل بالبصر قبل منه كيفيَّة فقط، فيصير الهواء في الحال بتلك الكيفيَّة شعاعاً يُدرك به البصر المبصرات.

ولكلِّ طائفة من هذه الطوائف مقاييس واستدلالات وطُرُق أدَّتهم إلىٰ اعتقادهم وشهادات، إلَّا أنَّ الغاية التي عليها استقرَّ رأي جميع من بحث عن كيفيَّة إحساس البصر تنقسم بالجملة إلىٰ المذهبين المتضادَّين اللذين قدَّمنا ذكرهما. وكلُّ مذهبين مختلفين إمَّا أنْ يكون أحدهما صادقاً والآخر كاذباً، وإمَّا أنْ يكونا جميعاً كاذبين والحقُّ غيرهما جميعاً، وإمَّا أنْ يكونا جميعاً يُؤدِّيان إلىٰ معنىٰ واحد هو الحقيقة، يكون كلُّ واحدٍ من الفريقين القائلين بذينك المذهبين قد قصَّر في البحث فلم يقدر علىٰ الوصول إلىٰ الغاية، وقصر الآخر عنها، فعرض الخلاف في ظاهر المذهبين، وتكون غايتهما عند استقصاء البحث واحدة. وقد يعرض الخلاف أيضاً في المعنىٰ المبحوث عنه من جهة اختلاف طُرُق المباحث. وإذا حقَّق البحث وأنعم النظر ظهر الاتِّفاق واستقرَّ الخلاف. ولـمَّا كان ذلك كذلك، وكانت حقيقة هذا المعنىٰ مع اطِّراد الخلاف بين أهل النظر المتحقِّقين بالبحث عنه علىٰ طول الدهر ملتبسة، وكيفيَّة الإبصار غير متيقَّنة، رأينا أنْ نصرف الاهتمام إلىٰ هذا المعنىٰ بغاية الإمكان، ونخلص العناية به، ونتأمَّله، ونوقع الجدَّ في البحث عن حقيقته، ونستأنف النظر في مبدئه ومقدّماته، ونبتدئ في البحث باستقراء الموجودات، وتصفُّح أحوال المبصرات، ونُميِّز خواصَّ الجزئيَّات، ونلتقط بالاستقراء ما يخصُّ البصر في حال الإبصار، وما هو مطَّرد لا يتغيَّر وظاهر لا يشتبه من كيفيَّة الإحساس. ثمّ نترقَّىٰ في البحث والمقاييس علىٰ التدريج والترتيب، مع انتقاد المقدّمات والتحفُّظ في النتائج، ونجعل غرضنا في جميع ما نستقرئه ونتصفَّح ذهنيَّته

منوَّرة بنور علمويَّة كاشفة تُفرِّق ما بين أنا الباحث وذاتيَّة معرفيَّتها وما بين ما يدرأ عن الباحث هذه الغفلة المباحثيَّة الكبيرة التي يبدو أنَّ لها رباط شرطي بينها وبين الذهنيَّة التكذيبيَّة. فالشريف الحسن بن الهيثم لم يأتِ بمنهج بحث فتح به علىٰ أُوروبا أبواب البحث العلمي من عنده، لكنَّه كان في مكانة تُمكِّنه من أنَّ ينفكَّ من إسار ذهنيَّة إنسانيَّة مطلوب عقلها بعقال لا يتمُّ الحصول عليه خبط عشواء أو بضربة حظٍّ.

تأويل التنزيل الحكيم وصراطيَّة الفهم:

علينا أنْ نفترض أنَّ أركان أُطروحة البحث هذه هي نفسها موجودة وجوداً متنزِّلاً ضمن التنزيل الحكيم. فقد نزلت كاملة في سورة الكهف. أوَّل أركان هذه الأُطروحة هو ركن نتثبَّت من خلاله علىٰ أوَّل شروط صحَّة المنهجة، ألَا وهو الخروج من إسار (أنا) الباحث المكبَّلة بذهنيَّة غريرة بأدوات حسِّها، إلىٰ حيث التشرُّف بنزول العلم طازجاً ممَّا لا يمكن أنْ تحيط بأخباره ذهنيَّة محاطة بالتباس حسِّي كبير. ثمّ يتمُّ تنزُّل عمليَّة تأويل لا تترك شاردة ولا واردة إلَّا بعد أنْ توردها لأُصولها التكوينيَّة الأُولىٰ. وقد تبدو عمليَّة الخروج من أنا الباحث كعمليَّة معقَّدة، غير أنَّها في بساطة تحرير النظر من إسار تضليل والباس أدوات الحسِّ، وتضليل (أنا) الباحث التي اعتادت أنْ تتغذَّىٰ من متراكمات ذاتيَّة معرفيَّتها المضلّلة. لذلك يصير الخروج من أسرها هو في الواقع خروجاً مزدوجاً، أوَّلاً من تضليل أنا الباحث، وثانياً من إسار معتقديَّة مضلّلة كنتيجة مباشرة للذهنيَّة التكذيبيَّة وذاتيَّة معرفيَّتها.

خطاب الحقُّ (جلَّ وعلا) في سورة الكهف قد حوىٰ قولاً خير ما يتمثَّل في بلاغته من توضيح لهذا الخروج المزدوج، ورد هذا البلاغ علىٰ لسان سيِّدنا موسىٰ عليه السلام وهو يخاطب الفتىٰ الذي يرافقه بهذه العبارة: ﴿**وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَاهُ**

لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُباً ﴿٦٠﴾»[1]، القارئ الحصيف الذي يقرأ مثل هذا التصريح المثير للتساؤلات، لا يمكنه أنْ يُخطِّئ رؤية معنىٰ موسىٰ في التعبير: ﴿لَا أَبْرَحُ﴾ مقروءاً مع التعبير ﴿حَتَّىٰ أَبْلُغَ﴾ فيتبدَّىٰ له مقصود البارحة هنا بأنَّها مبارحة ليست معنيَّة بالمكان ولا بالجغرافيا. إذ لا يمكن بلوغ مكان أو جغرافيا ما من خلال عدم المبارحة. فإذا ما انتفت صفة المبارحة المكانيَّة بحسب ارتباط ﴿لَا أَبْرَحُ﴾ بقوله: ﴿حَتَّىٰ أَبْلُغَ﴾، أصبح لازماً رؤية هذه المبارحة بصورة أُخرىٰ غير المكانيَّة، فلا يمكن أنْ نرىٰ غير واحدة هي رؤية هذه المبارحة كمبارحة زمانيَّة خاصَّة وردت معزَّزة بالتعبير الذي يفصل الأمر بقوله: ﴿أَوْ أَمْضِيَ حُقُباً﴾، فإذا ما كانت عدم مبارحة سيِّدنا موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ تُمثِّل قيمة زمانيَّة تكون حقباً من الزمن يقضيها وراء مطلبه ألَا وهو بلوغ مجمع البحرين، يصير بالتالي مجمع البحرين الذي سيتوصَّل إليه عبر مكوث زماني هو نفسه مجمع بحرين لا يجريان في مكان أو في جغرافيا، إذ لا يمكن بلوغ جغرافيا ما بلوغاً يأتي نتيجة لمكوث زماني؛ لذلك فمجمع البحرين لا يمكن أنْ يكون موقعاً جغرافيًّا إلَّا في حالة واحدة هي أنْ تتطابق الجغرافيا مع الموقع الزماني المقصود بعدم المبارحة الزمانيَّة، وذلك يعني بالتحديد أنْ يكون وقوع الحدث الزماني في مجمع بحرين جغرافي. لذلك فالمقصود المبارحة من مجمع البحرين هو مقصود زماني، وليس هناك ما يُمكِّنه أنْ يشير إلىٰ مجمع بحرين زماني إلَّا بعد أنْ ينفتح معناه إلىٰ تفسير ينسجم في طبيعته مع بحرين يجريان في الزمان ويجتمعا فيه. والأقرب في معناه هنا لا بدَّ أنْ يكون قصداً ومعنىٰ بحر المعرفة وبحر العلم اللذان يمكنان خلال تتبُّع جريانها في الزمان الكشف عن زمان التقاءهما في مجمع البحرين الزماني،

(١) سورة الكهف، الآية ٦٠.

والذي يمكن بمطابقة التاريخ للجغرافيا أنْ يكون مجمعهما هو مجمع جغرافي مصاحب.

ولا بدَّ من الإقرار هنا بأنَّه ليس توفيقاً محضاً أنْ يقابل هذا التفسير تأكيداً وتعزيزاً ثانياً نراه واضحاً عندما اقترح فتىٰ سيِّدنا موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ أنْ يأويا إلىٰ (الصخرة)، وهي عندهما معرَّفة بأداة التعريف (ال) ما يعني أنَّه سبق لهما التعرُّف عليها وبالطبع من سابق مرورهما بها. وقد كان طلب فتىٰ سيِّدنا موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ بسبب أنَّه كان قد نسي أنْ يُخبره أنَّهما فقدا طعامهما. والذي هو حوت مجفَّف ما يشير إلىٰ مطابقة الجغرافيا للتاريخ. وقد ظهر لسيِّدنا موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ بعد أنْ عاودت الحوت الحياة عند تلك الصخرة واتَّخذ سبيله منسرباً إلىٰ البحر أنَّ في تلك الصخرة العلامة التي يبحث عنها لمعرفة مكان مجمع البحرين الذي يقصده؛ أي مجمع البحرين الزماني، وذلك جرياً وراء قوله: ﴿**ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغِ**﴾[1]، ممَّا لم يلحظاه عند سابق مرورهما عليه. فإذا كان ما وجداه عند ارتدادهما إلىٰ تلك الصخرة هو العبد الصالح الذي قال عنه الحقُّ جَلَّ جَلَالُهُ: ﴿**عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً** ﴿٦٥﴾﴾[2]، فالعلم سيصير هو المكان الذي يسعىٰ إليه سيِّدنا موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ سعياً زمانيًّا. هنا تتعزَّز عند قارئنا العزيز رؤىٰ أقدر تفحُّصاً يصبح بعدها تفسيرنا لبحرين يجريان في الزمان هما بحرا العلم والمعرفة تفسيراً منطقيًّا، وذلك إثر ورود إشارة بالغة الوضوح لبلوغ بحر العلم. وبالطبع فالأمر لا يحتاج إلىٰ مزيد من الحصافة في تحديد مكان وقوع بحر المعرفة الذي بارحه سيِّدنا موسىٰ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وبحر العلم الذي خرج في سبيل بلوغه. وهنا نتثبَّت من منطقيَّة رؤانا حول تفسير البحرين ومجمعهما، وكذلك نتثبَّت من رؤية أولىٰ عتبات السلوك المنهجي في هذا الخروج المزدوج، الخروج من أناة الباحث والخروج من بيئتها المضلّلة.

---

(١) سورة الكهف، الآية ٦٤.

(٢) سورة الكهف، الآية ٦٥.

وقد ذكرنا أنَّ منطق الصيغة المكانيَّة منطق مقبول لا يمكن عزله بعيداً عن مقصود مجمع البحرين، وفي هذا ما يزيد من بلاغة الخطاب الإلهي بما يتجاوز فهومنا الغضَّة التي تحتاج كما هو احتياج سيِّدنا موسىٰ عليه السلام في هذه القصَّة إلىٰ من يأخذ بيده، وبالتالي بيدنا في مخاضِّ بحر العلم، فخطاب قصَّة سيِّدنا موسىٰ مع الخضر عليهما السلام في مجمله وبترتيبه التنزيلي هو بيِّن بليغ مدَّخر لأجل بني آدميِّين ذوي ذهنيَّات صالحة لمقابلة تنزُّلات العلم. في حين أنَّها بيان غير واضح المعالم ومعقَّد يحتاج لإعادة ترصيص حتَّىٰ يصير قدر محدوديَّة ذهنيَّاتنا الغضَّة. هذا الترصيص المبسَّط يمكنه أنْ يجعلنا نرىٰ أنَّ سيِّدنا موسىٰ عليه السلام قد تمَّ إخطاره بالخروج حتَّىٰ يبلغ مكاناً فيه عبد إلهي صالح أتاه الله العلم اللدنِّي. وهذا خروج وبلوغ لمكانين جغرافيَّين وخروج وبلوغ زمانيَّين في نفس الوقت. ويبدو أنَّ الخروج والبلوغ الزمانيَّين هما أصل ومرجعيَّة البلوغ العلمي؛ ذلك أنَّ بلوغ سيِّدنا موسىٰ عليه السلام مكان وجود ذلك العبد فإنَّه يكون قد أوصل ما بين بحر العلم الذي يُمثِّله ذلك العبد الصالح، وبين بحر المعرفة الذي يُمثِّله حينها سيِّدنا موسىٰ عليه السلام. فالتقاء الرجلين عليهما السلام للبحرين بحكم أنَّهما يُمثِّلان قمَّتيهما آنذاك، قمَّة العلم وقمَّة المعرفة، وهو جمع زماني كبير لا دخل للمكان به.

وما يشير إلىٰ رباط منهجي هامٍّ - وهي إشارة لضرورة ثبت هنا وجوبها - أنَّ بلوغ بحر العلم لا يتأتَّىٰ إلَّا بالصعود إلىٰ قمَّة عتبات المعرفة، ثمّ الخروج منها خروجاً من أسر (أنا) النفس المعرفيَّة ومتعلَّقاتها البيئيَّة. وذلك خروج زماني ما في ذلك من شكٍّ. والإشارة التي ثبتت هنا ضرورتها تبدو في هذه القصَّة كمَّا محفوفاً بالخفاء، لا يتأتَّىٰ النظر إليها هكذا خبط عشواء، إذ إنَّه في كلا الخروجين متطلِّب منهجي ينبغي اتِّباعه للوصول إلىٰ المكاني حيث أهل العلم والزماني حيث الخروج من معرفيَّة (أنا) النفس وحسّيَّتها إلىٰ جمعيَّة زمانيَّة يصعب بلوغها إلَّا بالعبوديَّة

الصالحة اللَّازمة لتلقِّي أخبار العلم المتنزّلة. وهو ما حدا بالعبد الصالح إلىٰ القول: ﴿**وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي**﴾[(١)]، كذلك قوله: ﴿**ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً** ﴿٨٢﴾﴾[(٢)]، في إشارة بالغة القوَّة إلىٰ عدم وضوح الأمر عند سيِّدنا موسىٰ عليه السلام الذي يُفتَرض فيه أنْ يكون قد تنوَّر بنور العلم بعد فترات قضاها مع العبد الصالح وبعد أنْ تنوَّر بنور المنهج من خلال ذلك المقود الربَّاني اللطيف منذ خروجه إلىٰ بلوغه.

وأظنُّ ظنًّا يحتاج إلىٰ تأكيد لُغوي، أنَّ التأويل الذي جاء علىٰ لسان الخضر عليه السلام هو تعبير يحمل صيغة لغويَّة مزدوجة قد تأتي مربوطة بالفعل آل يُؤوِّل التي يحتمل مصدرها أنْ يكون تأويلاً أو أيلولةً، أو تأتي في فعل آخر مجاور هو أوَّل بأوَّل ومصدره تأويلاً. كلتا الصيغتين معنيَّتين في التنزُّل الحكيم كما هو في تأويل سيِّدنا يوسف عليه السلام للرؤىٰ المناميَّة والتي تختلف عن تأويل العبد الصالح الخضر الذي علَّم سيِّدنا موسىٰ عليه السلام ما لا صلة له بالرؤىٰ المناميَّة، بل بأحداث ترتبط برباط التوافق مع باكر حياة سيِّدنا موسىٰ عليه السلام ممَّا لم يكن يراه أو يلاحظ لما هو مرموس فيه من قيمة معرفيَّة عالية. ويبدو في توافق ما حدث مع باكر حياة سيِّدنا موسىٰ عليه السلام رجوعاً إلىٰ سيرته الأُولىٰ. أو إنْ شئت فقل: المأوَّلة تأويلاً معرفيًّا راقياً قد يرقىٰ إلىٰ مقام ينفتح فيه باب العلم.

ولكأنَّما عمليَّة تنزيل تأويل الخضر ليست هي أكثر من لفت نظر لما لم يرَه سيِّدنا موسىٰ عليه السلام في سيرته الأُولىٰ. وقد قال عنه سيِّدي الشيخ عليّ زين العابدين في كتابه (تاج الأولياء والأولياء) ما معناه: أنَّ الخضر قال لسيِّدنا موسىٰ عليه السلام ردًّا علىٰ اعتراضه الأوَّل واحتجاجه علىٰ خرق السفينة: وأنت عندما وضعتك أُمُّك

---

(١) سورة الكهف، الآية ٨٢.

(٢) الآية السابقة.

وأنت رضيعاً علىٰ تابوت في عرض البحر، من كان يكلؤك بعنايته من عشرات ما كان يحيط بتابوتك من التماسيح؟ أو يقول له عندما قتل الصبي: وكيف تحتجُّ علىٰ ذلك وأنت قد جنيت من قتلك القبطي استنصر بني قومك الخير الإيماني الوفير الذي جعلك أوَّل المؤمنين ممَّا عنيته بقولك عند البئر بأرض مدين؟ أو يقول له وهو يحتجُّ عليه بعدم أخذ الأجر علىٰ بنائه الحائط: وأنت كم جنيت من الخير من تبرُّعك بجهد السقيا لبنات سيِّدنا شعيب عليه السلام؟ غير نجاتك من القوم الظالمين وزواجك الذي فتح عليك باب الخير والنبوَّة. ويبدو ظاهراً في كلِّ هذه المراجعات أنَّ لها متقابلات مع باكر حياة سيِّدنا موسىٰ تُمثِّل تأويلاً ذا مغزىٰ في سيرته، تحتاج فقط لترجيعها لمكوِّناتها وعناصرها الرئيسة، أي إلىٰ أولويَّات حدوثها الزماني ما لم يسعف سيِّدنا موسىٰ عليه السلام مغزاها الذي يجعله يكتم احتجاجاته علىٰ من يعرف أنَّه عبد صالح منوَّر له بنور العلم الإلهي(١).

وما يحتاج للمراجعة والتركيز في سورة الكهف حول نزول منهج التأويل وتربط علاقته مع ما سبق لنا طرحه حول تنزُّل العلم لا بدَّ أنْ نلاحظ الآتي:

١ - ينسجم هنا كلُّ ما سبق لنا طرحه عن مصطلح العلم، وعلاقته بمصطلح المعرفة، وعلاقة العلم بالمنهج العلمي، ويلاق مبحثنا عن العقل، ويتطابق بصورة مدهشة.

٢ - يتأكَّد تماماً ما سبق أنْ قرَّرناه في شأن العلم أنَّه في حقيقته ما هو سوىٰ خبر متنزَّل من علٍ.

---

(١) للمزيد من التفصيل لقصَّة سيِّدنا موسىٰ وسيِّدنا الخضر بعد قراءتها في سورة الكهف الآيات ٦٠ إلىٰ ٨٢، يمكن كذلك مراجعة تفسير الجلالين للقرآن الكريم، ومراجعة كتاب «تاج الأولياء والأولياء» للشيخ عليّ زين العابدين (طيَّب الله ثراه) الإمام السابق لمسجده بمدينة شمبات بالسودان بالخرطوم بحري.

٣ - تأتي كذلك إشارة واضحة إلىٰ ما يتطلَّبه تنزُّل منزلة العلم من تأدُّب ذهنيَّة معرفيَّة غريرة.

٤ - نلاحظ كذلك تراجع المعرفة وانسحابها متىٰ ما ورد العلم، ويبدو كذلك هنا تبخيس للاعتراضات المعرفيَّة الغريرة في حالة تطلُّب العلم. وفي ذلك مدعاة لاحمرار وجنات منهجيَّة الشكِّ التكذيبيَّة خجلاً من كثير اعتراضاتها الغريرة المتخلِّفة المعرفيَّة وضحالتها، مع إشراف ونضار وجه أصحاب المنهجيَّة التصديقيَّة جزاءً وفاقاً لما بذلوه من ثقة لا تتغشَّاها الظنون في مطلق الحقِّ ومطلق الخير في هذا الوجود.

ولا زالت هنالك شاردة ممَّا يصعب حصره ممَّا يطرحه خطاب سورة الكهف المنيفة؛ هذه الشاردة يتراوح ظهورها مع خفائها عند قراءة ما ورد من حكي إلهي تنزيلي في الحوار الذي حدث بين سيِّدنا موسىٰ عليه السلام وفتاه. فقد قال الأوَّل: ﴿**فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَباً ﴿٦٢﴾ قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَىٰ الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتُ الْحُوتَ وَمَا أَنْسَانِيهُ إِلَّا الشَّيْطانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَباً ﴿٦٣﴾ قَالَ ذَلِكَ ما كُنَّا نَبْغِ فَارْتَدَّا عَلَىٰ آثَارِهِمَا قَصَصاً ﴿٦٤﴾ فَوَجَدَا عَبْداً مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْماً ﴿٦٥﴾**﴾[1].

نقد التأويليَّة الديكارتيَّة في الشكِّ المنهجي:

وبالطبع فما هو في هذا الخطاب المنيف من خفاء لا يمكن اعتباره تغطية أو تبطين يصعب تفهيمه، إنَّما هو علىٰ العكس من ذلك، فهو تبطين يُؤدّي إلىٰ حسن التفهيم. ذلك أنَّ الفهوم المدعوَّة لها البشريَّة جمعاء لا تأتي بالصعلكة والتمشدق والادِّعاء، لكنَّها فهوم تقوم علىٰ لازمة تأهيل أذهان غريرة معتدَّة بمعرفيَّة حسّيَّة

---

(١) سورة الكهف، الآيات ٦٢ - ٦٥.

بالغة التضليل. وبالطبع لا يجتمع العلم مع التضليل. وغالب الظنِّ أنَّ هذا المكان هو خير المواقف لنستكشف أزمة تحديد الهويَّة المباحثيَّة وتحديد مكان وقوفها. ويبدو أنَّ الأمر يطال ذهنيَّة واحدة من ذهنيَّتي منهج البحث ألَا وهي الذهنيَّة التكذيبيَّة. وأظنُّ أنَّ الأمر لا يطال اللَّاأدريُّون الأُوروبيُّون وحُجَجهم، بل يطال مؤمنون أُوروبيُّون آخرون من أتباع (رينيه ديكارت) الذي عدَّل العبارة إلىٰ قوله: «أنا أُفكِّر، إذاً أنا موجود»، فكلتا الطريقتين ذاتيَّتين لا تريان من حقيقة إلَّا بما يماسُّ أناتهما ووجودهما، وما وراء ذلك فهو مشكوك في وجوده. والشاهد أنَّهما كلاهما غارقان في وحل عدم تحديد هويَّة الباحث، ذلك الذي يتساءل عن براهين لوجود عالم يجعل فيه حتَّىٰ نفسه التي بين جنبيه. ولكأنِّي بالحقِّ (جلَّ وعلا) يُوضِّح لهذا الغرير في ردود لطيفة عن سؤاله متطلِّب البرهنة، فيقول له: وهل يعرف المتسائل نفسه؟ وهل يملك أناته التي تُعذِّبه شكًّا فيما حوله من عوالم؟ فإذا كان يملكها فكيف صارت له هذه الملكيَّة؟ ومن أين له بصكِّ هذه الملكيَّة؟ وإذا كانت الإجابة بلا، فهل يعرف صاحب هذه الملكيَّة؟ وهل يستعملها كاستعارة منه أم بشروط أُخرىٰ؟

وبالطبع فهذه كلُّها أسئلة لا فكاك منها للباحث الشكَّاك، أمَّا المتيقِّن المتديِّن فهذه أسئلة قد فارقها والتمس لنفسه مكاناً بين الصدِّيقين حتَّىٰ صارت تتكشَّف له الأخبار كلَّ حين وآن، ويتكشَّف له العلم الذي لا علم قبله أو وراءه.

مراجعات في حضرة منهجيَّة الشكِّ ذهنيَّتها التكذيبيَّة:

وفي سبيل المزيد من البحث والتقصِّي العلمي لا بدَّ من مراجعة ما ثبت خلال فحص من إشكاليَّات الذهنيَّة التكذيبيَّة ما يحتاج منَّا للمراجعة والتصحيح، ومن ذلك:

١ - ينبغي أنْ نعيد وفق ما تمَّ تنزيله من مفهوم للمنهج العلمي ما يفيد النظر

في أنَّ ذهنيَّتنا التكذيبيَّة وما يستتبعها من منهجيَّة الشكِّ التي ما يزال الكثيرون يعتقدون بكونها محرِّك علمي هامٌّ إلىٰ درجة أنْ قال أحدهم: «أنا أشكُّ، إذاً أنا موجود». فمثل هذا النوع من التفكير يضعه تعديل مفاهيمنا العلميَّة في مكانة يفاعة وطفولة معرفيَّة لا دخل ولا شأن للعلم بها.

كذلك يمكننا أنْ نرىٰ ضعف منهج هذه الذهنيَّة التأويليَّة في اعتمادها علىٰ الحسِّ عبر الرؤيا المباشرة أو اللمس أو الذوق... إلخ من بقيَّة الحواسِّ التي لا يمكن إنكار مردودها المعرفي مع التحفُّظ علىٰ علمويَّة مردودها. وذلك اعتراف بضعف تحرّ إعلانه كان يفترض ظهوره بعدما قام العلم بدحض مقولة ثبات الأرض ودوران الشمس حولها ممَّا كنَّا نراه عياناً بياناً بالعين المجرَّدة. فذلك كان من المفترض أنْ يقودنا إلىٰ اعتراف أنَّ أدوات الحسِّ لا تقودنا في كثير من حالاتها إلىٰ رؤىٰ حقيقة الوجود الظاهراتي، بل تقودنا إلىٰ رؤىٰ ملتبسة بمعرفيَّة مزيَّفة وغير حقيقيَّة علىٰ الإطلاق.

٢ - ومن نقطة تجاور منهجيَّة الشكِّ، ينبغي ألَّا ننسىٰ هنا أنَّ ذهنيَّة منهج الاستنباط الأُرسطي في شدَّة تمسُّكها بتفاسيرها الاستنباطيَّة، فقد قادتنا إلىٰ أنْ نأتي بحادث مفجع ما زالت ذكراه تهري أفئدة العلماء، ألَا وهو حادث إحراق العالم الإيطالي الجليل جوردانو برونو. فقد حاكمناه بواسطة سيِّئة الذكر محاكم التفتيش فوصفناه بالمهرطق، ثمّ حرقناه وذررنا برماده في البحر، فأُوروبا وكلُّ كهنتها وبابواتها وأباطرتها مضاف إليهم منهجيَّة الاستنباط الأُرسطي، كلُّ هؤلاء يتحمَّلون وزر أتباع ملموسيَّة التحقيق الحسِّي التي قرَّروا بناءً علىٰ رؤيتها أنَّ الأرض هي مركز الكون وأنَّ الشمس وبقيَّة الكون يدور حولها كما قرَّره المعلِّمان الأثينيان بطليموس وأُرسطو، أدَّىٰ تمسُّكهم بذلك المنهج إلىٰ إزهاق روح هذا العالم الجليل حرقاً، ما لم نسمع ولا مرَّة واحدة بهم وهم يتوجَّعون لفقده، أو

يعتذرون عن الظلم الكبير الذي حاق به جرَّاء ثباته علىٰ الحقِّ. ذلك الذي جاء إثبات صحَّته العلميَّة بعدها، ما كان ينبغي أنْ يُؤدِّي إلىٰ تكذيب معرفيَّة الحسِّ عبر إثبات ثبات الشمس ودوران الأرض حولها، ومن ثَمَّ تضعيف منهجيَّة الشكِّ التي تعتمدها الذهنيَّة التكذيبيَّة.

وقد كان لذلك التصحيح مقتضىٰ منهجي يفترض أنْ يثور في وجه ذهنيَّة التكذيبيِّين وما يتطلَّبونه من برهنة ملموسيَّة مادّيَّة تتوارىٰ خجلاً لأسباب تخصُّها لوحدها. عند موقف يفترض فيه أنْ يقرَّ علانية بأخطائه العلميَّة الكبيرة وظلم ما تمَّ تقريره حول هذا العالم الجليل من هرطقة ومن ثَمَّ ردُّ الاعتبار له، وهو ما لم يحدث إلىٰ يومنا هذا من قِبَل الكنيسة الكاثوليكيَّة التي أتت بهذا الفعل غير المقبول.

٣ - ممَّا كان يُفترَض أنْ يكون فيه المزيد من الإفحام لذهنيَّة الشكِّ التكذيبيَّة ممَّا كان يتوجَّب أنْ يقودها إلىٰ الكشف عن حالة جهل وتنطُّع معرفي كبير، أنَّ الكشف العلمي المعاصر للظاهرة الكهربائيَّة قد قاد إلىٰ ما يمكن تسميته بظواهر فوق أو تحت الظواهر المادّيَّة المحسوسة، المثال علىٰ ذلك يبدو في الظاهرة الطيفيَّة ذات اللطافة التي يمكن اعتبارها فوق أو تحت مادّيَّة، لا أدري أيَّها. وهذه بالطبع معرفة تقحم حقل الطاقة وسريانها الطيفي في عمليَّة تكسيريَّة لحصون الذهنيَّة التكذيبيَّة بأسئلة ما زالت تثير في (عواصتها) شكوكاً كبيرة حول الحدود المادّيَّة التي تحتاجها تلك الذهنيَّة لترسم داخلها حدود منهجها للبرهنة علىٰ مشكوكاتها الكبرىٰ. وذلك بالطبع يحدُّ من سطوة المنهج التكذيبي ذي الشكوك المعرفيَّة التي يقال بمشروعيَّتها بوصفها مطيَّة العلم. حتَّىٰ نكتشف أنَّ المنهج المادّي مواجه بإشكاليَّة أُخرىٰ معتبرة تتَّصل بتصنيف ما هو مادّي وما هو غير مادّي. فهل يمكن اعتبار الطاقة ووجودها الطيفي هو وجود حصري ضمن الوجود المادّي الملموس

والمرئي؟ الواقع الملموس حسّيًّا يقول: لا، فالطيف في معظمه لا مرئي ولا مسموع ولا محسوس لمساً. إذاً فما هي دواعي حصره ضمن المحصورات المادّيَّة بمفهومها المرتبط بنهجها التجريبي الحسِّي؟

والطيف كما سبرت أغواره معرفيَّتنا اللَّاحقة، أصبح معروفاً أنَّه يندرج ما بين ما وصفته معرفيَّتنا البصريَّة اللَّاحقة بما فوق البنفسجي الذي يُمثِّل إشعاعات غير مرئيَّة، وما دون الحمراء، والتي هي نفسها أشعَّة غير مرئيَّة، فنرىٰ بعيننا المجرَّدة فقط ما هو محدود بسريان طول موجاته الكهروميغناطيسيَّة لألوان الطيف المرئي (قوس قزح) التي يبلغ عدادها - بحسب قياس أجهزتنا - سبعة ألوان تندرج ما بين البنفسجي والأحمر. ثمّ نرىٰ بواسطة أجهزة تمَّ إعدادها إعداداً خاصًّا بقيَّة الأطياف غير المرئيَّة، أي ما فوق البنفسجي وما دون الحمراء، بل ويمكننا عمل تركيبات إشعاعيَّة كما هي أشعَّة الليزر من تلك التي تقع في خانة غير المرئيَّات، هذه المعلومات التي أصبحت ضمن حصيلتنا المعرفيَّة لا تخرج عن كونها أخباراً صارت معلومة للعامَّة، كانت لعهد قريب أخباراً مجهولة. وقد خلط ظهورها أوراقاً كثيرة كانت تعتمدها معرفيَّتنا الحسّيَّة ضمن ملعوباتها كما هو السؤال عن مادّيَّة أو لا مادّيَّة الطيف غير المرئي.

٤ - إعادة النظر ليس فقط بما يُؤكِّد تمييز ذاتيَّة معرفيَّتنا للظواهر عن موضوعيَّة علمويَّتها وحسب، بل ويتمدَّد هذا النظر وهذه المراجعة حتَّىٰ تشمل الباحث نفسه من حيث ذاتيَّة أو موضوعيَّة ظاهراتيَّة هويَّته المباحثيَّة. وذلك بالطبع يُسهِّل من مهمَّة عزل أو فرز (أنا) الباحث وتصوُّراتها حتَّىٰ تصير هي نفسها موضوع ضمن المناولات البحثيَّة التي لا تغيب أو تتخفَّىٰ عن هويَّة الباحث. ولكم أتمنَّىٰ أنْ يعود أكاديميو الجامعات الأُوروبيَّة إلىٰ الحقِّ، ذلك الذي أشاحوا بوجودهم عنه طويلاً، حتَّىٰ يُمكِّنونا من أنْ نقوم بإعادة ترتيب وسبك معرفيَّتنا علىٰ أُسُس

علميَّة صحيحة، ولكم أتمنَّىٰ أنْ يأتي اليوم الذي تقوم فيه المجمَّعات المسمَّاة مجمَّعات علميَّة علىٰ نطاق العالم من ردٍّ للاعتبار لشهيد العلم الكبير جوردانو برونو، والكشف عن خفاء المعلومات عن أساتذته الكرام الذين نهل هذا العالم الجليل من معينهم العلمي الصافي.

❉ ❉ ❉

تحليل مباني الهرمنيوطيقا عند شلايرماخر[1]

الشيخ محمّد حسين مختاري[2]

مدخل:

١ - تعريف الهرمنيوطيقا:

الهرمنيوطيقا علم التأويل أو فنُّ التأويل، وهو عبارة عن نظريَّة تفسير المعاني أو فلسفة تفسير المعاني.

وهذا الاصطلاح يونانيُّ المنشأ، وهو مأخوذ من كلمة «هرمس» التي تعني الإله الرسول، حيث جاء في الأساطير اليونانيَّة أنَّ «هرمس» هذا كان يُفسِّر ويُؤوِّل رسائل الآلهة التي عادةً ما تكون غامضة ومُبهمة، وبالتالي كان صلة وصل بين عالم اللَّاهوت وعالم الناسوت. وبذلك، كانت الهرمنيوطيقا حينها بصدد تقويم العلاقة بين النصوص والباحثين عن فهمها.

وكان أوَّل طَرح لمسألة الهرمنيوطيقا في مجال تفسير النصوص؛ أي في المجالات التي تهدف إلىٰ فهم المراد من النصوص؛ أي فهم النصِّ بناءً علىٰ القصد المُندكِّ فيه، ثمّ توسَّعت دائرة مفهومها لتشمل كلَّ ما له معنىٰ ويقبل التفسير والتأويل.

---

(١) المصدر: مختاري، د. محمّد حسين، المقالة بعنوان «تحليل مبانى الهرمنيوطيقا عند شلايرماخر»، مجلَّة «الحياة الطيِّبة» للجامعة المصطفىٰ ﷺ العالميَّة، العدد ٣٦، السنة ٢١ شتاء - ربيع ٢٠١٧م، الصفحات ١٦٣ - ١٨٢.

(٢) عضو في الهيأة العلميَّة في مؤسَّسة الإمام الخميني ﰆ للتعليم والبحث، ورئيس المركز العالي للدراسات التقريبيَّة التابع للمجمع العالميِّ للتقريب بين المذاهب الإسلاميَّة.

ومن هنا، فقد اتُّخِذَت الهرمنيوطيقا طريقةً لتأويل النصوص الدِّينيَّة المقدَّسة، وهي أقرب ما تكون إلىٰ فقه اللغة.

وبناءً علىٰ هذا النوع من التفكير فإنَّ كلَّ ظاهرة، طبيعيَّةً كانت أم إنسانيَّةً؛ كالأشكال، والصور، والعلامات، والعادات والتقاليد الاجتماعيَّة، والأقوال والأفعال، والأصوات، والمكتوبات... قابلة للتفسير والفهم. وإذا كان هدف فنِّ التفسير مساعدة الإنسان علىٰ اكتساب الفهم الكامل، فإنَّ وظيفة الهرمنيوطيقيِّ في هذه الحالة تكمن في بيان أهداف هذا الفهم، والموانع التي تواجهه وكيفيَّة رفعها، والطُّرُق المؤدّية إليه.

٢ - أهمّيَّة الهرمنيوطيقا:

إنَّ علم الهرمنيوطيقا أساس لكلِّ العلوم والمعارف القائمة علىٰ فهم الظواهر والآثار، ويشمل كلَّ ما له علاقة بذلك؛ ابتداءً من الهيكل الوجوديِّ للإنسان، عبوراً بنظريَّة المعرفة، وانتهاءً بنظريَّة الوجود.

فلم تعد الهرمنيوطيقا تختصُّ بفلسفة معيَّنة وفكر معيَّن في زمانٍ خاصٍّ، وإنَّما أصبحت محطَّ اهتمام الفكر المعاصر أيضاً، وموضوعاً أساساً في العلوم المختلفة؛ كعلم الاجتماع، والفنِّ، واللغة، والنقد الأدبيِّ، والفقه، والحقوق، وغيرها من العلوم، وإنْ كانت جذورها الأُولىٰ ترجع إلىٰ أوائل القرن التاسع عشر.

وعلىٰ أيِّ حالٍ؛ فقد وُجِدَت الهرمنيوطيقا للتفسير بشكلٍ عامٍّ، وقد ازدهرت في زمان الأُوروبيِّين (الرومانطيقيِّين أو الرومانسيِّين)، ثمّ أصبحت محطَّ اهتمام المفكِّرين في مختلف المجالات. ومن هنا، كانت الهرمنيوطيقا المحور الأساس لكثيرٍ من الباحثين والمفكِّرين من مختلف الاختصاصات.

ومن المؤشِّرات علىٰ أهمّيَّة الهرمنيوطيقا أنَّه لا يوجد في حياة البشر شيءٌ أهمّ من فهم بعضهم لبعضهم الآخر، فعثور الإنسان علىٰ طريق لفهم من كان عاجزاً عن

فهمهم بشكل صحيح لهو لذَّة ما بعدها لذَّة. وعندما نواجه مظاهر غنيَّة بالمعاني، فإنَّنا نحاول فهم هذه المعاني المندكَّة في هذه المظاهر الأعمّ من القول، والفعل، والنصِّ، والأشكال الثابتة، والجمادات، والأشكال الفنّيَّة، واللغة، والموسيقىٰ، و... فكلَّما وصلنا شيء صادر من غيرنا تحرَّكت لدينا القدرة الإدراكيَّة لفهمه.

٣ - مراحل تطوُّر علم الهرمنيوطيقا:

كانت الهرمنيوطيقا في مراحلها الأُولىٰ ناظرة إلىٰ النصوص الدِّينيَّة، وتتوخَّىٰ الكشف عمَّا وراء النصوص المقدَّسة من المعاني المبهمة. ثمّ جرىٰ التوسُّع في إطلاقها لتشمل النصوص الأعمّ من الدِّينيَّة، كالأدبيَّة، والنثريَّة، وأمثالها. وقد سلك هذا العلم منحًى آخر مع شلايرماخر[1]، بسبب تمركز مباحثه الهرمنيوطيقيَّة حول ظاهرة الفهم، حيث فتح طريقاً جديداً للأجيال القادمة، وأصبحت آراؤه الهرمنيوطيقيَّة بمنزلة المحرِّض والمنطلق لطرح مباحث جديدة من قِبَل المفكِّرين الآخرين؛ نظير: هايدغر، وغادامير.

وعليه؛ يمكن تقسيم المنحىٰ التاريخيِّ الذي مرَّ به علم الهرمنيوطيقا إلىٰ ثلاث مراحل؛ هي:

أ - المرحلة الأُولىٰ: مرحلة «**المنهجيَّة**»[2]، أو ما يُصطَلح عليه بـ «**مرحلة الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة**».

بدأت بوادر هذه المرحلة منذ القرن الرابع عشر، ولكنَّها بدأت تتبلور بشكلٍ جليٍّ ابتداءً من القرن السادس عشر، حيث كان الهرمنيوطيقيُّون في ذلك الوقت يهتمُّون بتفسير النصوص المقدَّسة وتأويلها؛ نظير الإنجيل والتوراة. وممَّا يعتقد به أتباع هذه الهرمنيوطيقا أنَّ المخاطب عندما يواجه نصًّا معيَّناً سوف يواجه صعوبة

---

(1) Schleiermacher

(2) methodlogy

في الفهم؛ نتيجة الإبهام والغموض الموجود فيه. ولذا، يجب عليه بالدرجة الأُولىٰ السعي إلىٰ رفع هذا الإبهام والغموض حتَّىٰ ينكشف له المعنىٰ الحقيقي للنصِّ.

فالغرض من علم الهرمنيوطيقا هو رفع الإبهام عن النصِّ، ووظيفة الهرمنيوطيقيِّ أو المفسِّر إزاحة هذا الإبهام؛ بمعنىٰ أنَّه إذا كنت في صدد الكشف عن المعنىٰ الحقيقيِّ للنصِّ أو المغزىٰ والرسالة الموجَّهة من النصِّ، فستواجه موانع يجب عليك في الدرجة الأُولىٰ تذليلها؛ حتَّىٰ ينكشف لك المعنىٰ الحقيقيُّ من النصِّ.

ويعتقد أصحاب هذا الفكر الكلاسيكيِّ أنَّ النصَّ تجلٍّ لقصد المؤلِّف ونيَّتِه. وبعبارة أُخرىٰ: الألفاظ والمصطلحات الموجودة في النصِّ مركَّبة؛ حيث تكون تجلّياً ومظهراً لقصد المؤلِّف.

ب - مرحلة «**نظريَّة المعرفة**»[1] أو ما يُسمَّىٰ بـ«**مرحلة الهرمنيوطيقا الرومانسيَّة أو الرومانطيقيَّة**».

بدأت هذه المرحلة مع الألمانيِّ شلايرماخر الذي برز في مجالات وعلوم أُخرىٰ في بلاد الغرب، وكان الرائد فيها؛ كعلم الاجتماع الدِّينيِّ، والدراسات الدِّينيَّة، والكلام الجديد، والتعدُّديَّة، والتجربة الدِّينيَّة؛ مضافاً إلىٰ دوره الأساس في تكامل علم الهرمنيوطيقا ونضوجه. وبتعبير «دِلتاي»، فإنَّ ما قدَّمه شلايرماخر للهرمنيوطيقا هو نفسه ما قدَّمه «كانت» للفلسفة؛ وذلك أنَّه حقَّق ثورةً ونهضةً في مجال المعرفة الهرمنيوطيقيَّة إلىٰ درجة أنَّ نشوء الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة ووجودها وآراء أمثال «هايدغر» و«غادامير» كانت رهناً للأفكار والآراء الهرمنيوطيقيَّة والفلسفيَّة لشلايرماخر.

ج - مرحلة «**علم الوجود**»[2] أو ما يُسمَّىٰ بـ«**مرحلة الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة**».

(1) epistemology

(2) Ontology

جرىٰ الانتقال في هذه المرحلة من المنهجيَّة ونظريَّة المعرفة إلىٰ علم الوجود. بينما كان كلُّ جهد الباحثين في المرحلة الكلاسيكيَّة منصبًّا علىٰ كشف المعنىٰ الحقيقيِّ ومغزىٰ المؤلِّف من النصِّ.

وقد تبلورت هذه المرحلة علىٰ يد «هايدغر»، ووصلت إلىٰ أوج تكاملها علىٰ يد تلميذه «غادامير» إلىٰ درجة أنَّه لو لم يكن «غادامير» موجوداً ليُكمِل ما بدأه هايدغر لذهبت جهود هايدغر أدراج الرياح. وكان غادامير تلميذاً وفيًّا لهايدغر، حيث استطاع أنْ يضفي طراوة جديدة علىٰ مباحث الهرمنيوطيقا، وأنْ يُطبِّق قواعد نظريَّة الوجود لهايدغر في علم الهرمنيوطيقا.

ويعتقد كلٌّ من هايدغر وغادامير بأنْ لا علاقة لنا بقصد المؤلِّف والمتكلِّم ومغزاهما؛ وإنَّما يجب التركيز علىٰ الفهم والماهيَّة والوجود في مسألة الفهم. وبعبارة أُخرىٰ: فالبحث إنَّما يتركَّز علىٰ ما يعتمده المفسِّر عندما يواجه نصًّا ما. وبعبارة ثالثة: علىٰ أيِّ أساس تقوم عمليَّة الفهم وآليَّته؟ فأتباع هذا الطرح الهرمنيوطيقي يرون أنَّ المفسِّر عندما يواجه النصَّ يقوم بتفسير هذا النصِّ - أُوتوماتيكيًّا وبدون وعي أو التفات -؛ طبقاً لخلفيَّاته الذهنيَّة وفرضيَّاته وفهمه المتأثِّر بزمانه وثقافته.

٤ - تقسيمات الهرمنيوطيقا:

جرىٰ تقسيم الهرمنيوطيقا باعتبارات مختلفة إلىٰ أقسام عدَّة، فمن باب المثال قسَّموها باعتبار المدىٰ والنطاق، وباعتبار المنهج، وباعتبار السير التاريخيِّ والمراحل المؤثِّرة التي مرَّت بها. وتفصيل الكلام فيها خارج عن نطاق البحث وهدفه.

٥ - غاية علم الهرمنيوطيقا:

إنَّ غاية الهرمنيوطيقا هي رفع الإبهام والغموض عن النصوص. وبعبارة أُخرىٰ: إنَّ في النصوص إبهاماً وغموضاً، ووظيفة علم الهرمنيوطيقا رفع هذا

الإبهام والغموض طبقاً لقواعده. وعليه؛ فإنَّ النصوص الواضحة ليست بحاجة إلىٰ هذا العلم[١].

ويعتقد شلايرماخر وكذلك تلامذته بأنَّ أيَّ نصٍّ لا يخلو عن الحاجة إلىٰ الهرمنيوطيقا؛ بدليل أنَّ الفهم الخاطئ وكيفيَّة علاجه شَغَل البشريَّة وكان محطَّ اهتمامها منذ القِدَم، حيث إنَّ الفهم الخاطئ لمطلب معيَّن - ولو كان بسيطاً - يُؤدِّي إلىٰ تصوُّر معنىٰ آخر غير المعنىٰ المراد، ولأجل تفادي الوقوع في الفهم الخاطئ للنصوص، سواء أكانت مبهمة أم لا؛ فإنَّنا بحاجة دائماً إلىٰ علم الهرمنيوطيقا لفهم هذه النصوص.

ويرىٰ جملة من الباحثين والمحقِّقين في علم الهرمنيوطيقا أنَّ الإبهام والغموض ليس ذاتيًّا للنصِّ، وإنَّما ثَمَّة موانع تحول دون الفهم الصحيح، والهرمنيوطيقا تقوم بتذليل هذه الموانع. فعمليَّة التفسير الهرمنيوطيقيِّ هي نوع من البحث عن العامل والمحفِّز من وراء وجود هذا النصِّ أو الأثر. وبتعبير آخر: هناك بحث يُطرَح في الهرمنيوطيقا؛ ومفاده: أنَّنا لكي نفهم النصَّ أو الأثر لا بدَّ من أنْ نعرف علل وجوده أيضاً. وهذا بدوره لا يتحقَّق إلَّا إذا تمَّ التعرُّف إلىٰ الوسط الفكريِّ والذهنيِّ والجغرافيا التي يعيش فيها المؤلِّف بشكل جيِّد.

ويذهب الهرمنيوطيقيُّون إلىٰ أنَّ الأثر أثناء صياغته أو تأليفه، إنَّما يتَّخذ طابعاً وشكلاً معيَّناً يتناسب مع الفرضيَّات والخلفيَّات الذهنيَّة الموجودة لدىٰ المؤلِّف؛ بمعنىٰ أنَّ هذه الفرضيَّات والخلفيَّات الذهنيَّة الموجودة لدىٰ المؤلِّف تُؤثِّر في الأثر الصادر عنه. من باب المثال: فهم احتياجات المجتمع المتديِّن، وتقويم الفضاء الفكريِّ والثقافيِّ الذي يعيش فيه، ومعرفة الشُّبُهات المطروحة... وهي بمنزلة الباعث والمحفِّز علىٰ كتابة كتاب يُلبِّي فيه هذه الاحتياجات، ويجيب عن هذه الشُّبُهات والإشكاليَّات.

---

(١) نظير «المحكمات»، حيث لا طريق للإبهام والغموض إليها.

كما يرون أنَّ الخطوة الأُولىٰ للوصول إلىٰ قصد المؤلِّف ومراده تكون عبر الرجوع إلىٰ القرائن اللفظيَّة وغير اللفظيَّة، وإحصاء الألفاظ، وفهم فحوىٰ الجُمَل، ثمّ من خلالها يمكن التعرُّف علىٰ الوسط الثقافيِّ والخلفيَّات الذهنيَّة للمؤلِّف، فإنَّ لذلك كلِّه دوراً أساساً في كشف مراد المؤلِّف.

ومن العناصر التي تُعَدُّ مفتاحاً لأتباع الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة أنَّهم يعتقدون بعدم وقوف الفهم عند حدٍّ معيَّن، وعدم الالتفات إلىٰ مراد المؤلِّف، والاستقلال في الفهم والتفسير؛ حيث يكون الأساس والملاك أوَّلاً وبالذات المفسِّر وما يفهمه من النصِّ. وبعبارة أُخرىٰ: عندما يواجه المخاطب نصًّا ما؛ فإنَّه يُفسِّره بحسب ما يفهمه هو وما لديه من الأفكار والخلفيَّات الخاصَّة والفرضيَّات التي يعتقد بها.

بعد هذا المدخل الموجز في تعريف الهرمنيوطيقا وبيان أهمّيَّتها ومراحل تطوُّرها وتقسيماتها وغايتها، سوف نُخصِّص البحث في الآراء الهرمنيوطيقيَّة لشلايرماخر الذي يُعتبر من الشخصيَّات المهمَّة والبارزة في مجال الدراسات الدِّينيَّة والهرمنيوطيقيَّة.

أوَّلاً: محوريَّة الفهم في الطرح الهرمنيوطيقيِّ عند شلايرماخر:

لشلايرماخر الدور الأساس في وجود الهرمنيوطيقا، حيث قام بجمع آراء المذاهب القديمة وتركيبها وإظهارها علىٰ شكل هرمنيوطيقا، بعد إضافة مجموعة من المباني الجديدة إليها. ويعود الفضل إليه في نشوء هرمنيوطيقا معرفة الاصطلاحات، والهرمنيوطيقا التاريخيَّة في القرن التاسع عشر، وكذلك الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة في القرن العشرين. ومع ذلك لم تتَّضح إلىٰ الآن مباحثه وآراؤه الوقَّادة بشكل كامل ودقيق. ولعدَّة عقود حافظت آراء دِلتاي في شلايرماخر علىٰ قيمتها الذاتيَّة ولقيت القبول من الجميع، وقد عرَّفه، في مقالة له بعنوان «نبع الهرمنيوطيقا» طُبِعَت في سنة ١٩٠٠م، علىٰ أنَّه من أنصار نظريَّة

«الشعور النفسيّ»[1] للشخصيَّة الخلَّاقة والمبدعة للمؤلِّف والمتكلِّم، والتي انعكست في كتاباته[2].

وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّ فَهْم آثار شلايرماخر من قِبَل مخاطبيه معقَّد ومشكل نوعاً ما؛ لأنَّه عندما كان يُدرِّس المباحث الهرمنيوطيقيَّة المشهورة في ذلك الزمان في جامعة «برلين»، كان يعتمد علىٰ مدوَّناته الخاصَّة التي كتبها بخطِّ يده بشكل مفهرس وكلِّيٍّ ومختصر ومضغوط. وعندما كان يُلقي محاضراته كان يقوم بتوضيحها وتفصيلها لطلَّابه. ثمّ بعد وفاته نُشِرَت هذه المدوَّنات مضافاً إلىٰ الكرَّاسات التي كتبها طلَّابه مستفيدين من محاضراته؛ بوصفها جزءاً من مجموعة آثاره.

وقد طُبِعَت مدوَّناته التي كتبها بنفسه كاملة وبشكل متقن ومستقلٍّ مؤخَّراً، ولأوَّل مرَّة صار بالإمكان الحصول علىٰ آثاره وكتاباته، ولكنَّ مطالعتها وفهمها ليس بالأمر السهل؛ لأنَّ عباراتها غالباً ما تكون مقطَّعة ومبهمة، ولاسيّما أهمّ المباحث فيها، حيث يقف القارئ أمامها عاجزاً عن فهمها؛ ما يُشكِّل عبئاً عليه في الربط بينها. ومع ذلك لا يمكن إنكار أنَّ هذه الكتابات تُعتَبر من أغنىٰ وأعمق ما سُطِّر في نظريَّة الهرمنيوطيقا، والصياغة الخاصَّة والنادرة للعبارات تدلُّ علىٰ خلَّاقيَّته وإبداعه.

وتُعَدُّ جهوده التي بذلها في هذا المجال جزءَ علَّة في الحركة تجاه إيجاد الهرمنيوطيقا الرومانسيَّة التي ترجع إلىٰ ما بين العامين (١٧٩٥ و١٨١٠م)، الحركة التي غيَّرت الحياة الفكريَّة لأُوروبا المركزيَّة.

إنَّ ظهور العلوم الجديدة؛ نظير علم الجماليَّات الجديد، وعلم معرفة الشعر،

---

(1) psychological empathy

(2) The Hermeneutics, Reader, p.8

علىٰ يد الفلاسفة؛ أمثال: فيتشي، وشلينغ، والشعراء؛ أمثال: نوفاليس(١)، وتيك(٢)، وفاكنرودر(٣)، وكذلك النقَّاد، فتح أبواباً وآفاقاً جديدة للفكر الهرمنيوطيقيِّ. ومنذ ذلك الزمان أصبحت الهرمنيوطيقا مترافقة مع أفكار صاحب الأثر وآرائه، واعتُبِرَ صاحب الأثر الفنّيِّ مبدعاً، واعتُبِرَت آثاره الفنّيَّة تجلّياً لإبداعه.

وقد طرح المفكِّرون الهرمنيوطيقيُّون - بالتعاون مع الشعراء والفلاسفة في ذلك الزمان - تصوُّراً للانسجام العضويِّ الحاصل في العمل الفنّيِّ، والذي كان يُطرَح بعنوان الشكل الداخليِّ للعمل، ويُربَط بالطبيعة الرمزيَّة الذاتيَّة له. وبشكل مفاجئ أصبح الفنُّ القديم لتفسير النصوص طافياً علىٰ السطح وله الغلبة علىٰ باقي الفنون.

وقد تمَّ إبداع الأفكار الهرمنيوطيقيَّة حتَّىٰ أصبحت جزءاً من الهرمنيوطيقا، علىٰ يد المنظِّرين للهرمنيوطيقا الرومانسيَّة، ولاسيّما شلايرماخر، وفيلهلم فون همبولت؛ حتَّىٰ إنَّها صارت أهمّ من الأفكار المطروحة في علم الجماليَّات الجديد(٤).

ومن المباحث الهرمنيوطيقيَّة لشلايرماخر التي أضافت فصلاً جديداً إلىٰ المباحث الهرمنيوطيقيَّة: بحث الهرمنيوطيقا العامَّة، حيث كانت الهرمنيوطيقا - إلىٰ ما قبل شلايرماخر - عبارةً عن مجموعة من القواعد والضوابط المدوَّنة حول كيفيَّة الكشف عن المعنىٰ ومغزىٰ المؤلِّف، بحيث إذا ما أُعمِلَت هذه القواعد والضوابط أمكن الوصول إلىٰ المغزىٰ النهائيِّ للنصِّ والكشف عن قصد المؤلِّف

---

(1) Novalis

(2) Tieck

(3) Wackenroder

(4) The Hermeneutics, Reader, p.8

ومراده. وأمَّا عندما بدأت نظريَّات شلايرماخر - سواء من خلال محاضراته أم من خلال كتاباته - تظهر إلىٰ العلن، فقد تغيَّر مسير المباحث الهرمنيوطيقيَّة، وجُعِلَ الفهم والتفهُّم حجر الرحىٰ الذي تدور عليه المباحث الهرمنيوطيقيَّة. فشلايرماخر كان يهدف - من خلال هرمنيوطيقيَّته وقواعده الخاصَّة - إلىٰ الاجتناب عن سوء الفهم؛ ولأجل ذلك - وبناءً علىٰ ما رآه شلايرماخر - تغيَّرت الهرمنيوطيقا إلىٰ «فنِّ الفهم».

ويرىٰ شلايرماخر أنَّ وظيفة التفسير هي تحسين الفهم، ويتضمَّن ذلك إعادة البناء العينيِّ والذهنيِّ والتاريخيِّ للخطاب، وكلُّ فرد يُمثِّل المكان، وخطابه قابل للفهم في حدود تلك اللغة فقط(١).

وقد كانت هذه التحوُّلات والتغيُّرات منشأً لظهور نظام فلسفيٍّ واسع اصطُلِحَ عليه بـ «الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة».

وبنظر شلايرماخر لم تكنْ هناك هرمنيوطيقا تصنع فهماً؛ وما كان موجوداً إنَّما هو عبارة عن هرمنيوطيقيَّات تخصُّصيَّة. ولذا، كان من الضروريِّ طرح نظريَّة تجمع في داخلها بين أنواع التأويل المختلفة؛ حيث تُوحِّد بينها وتجعلها منسجمة بعضها مع بعض، مع غضِّ النظر عن موضوعها؛ لأنَّ شلايرماخر أوَّل من التفت إلىٰ أُصول الفهم ومبادئه، واهتمَّ بها. ولذلك لُقِّب بـ «أبو الهرمنيوطيقا المعاصرة».

ولعلَّ أهمّيَّة شلايرماخر تكمن في أنَّ الهرمنيوطيقا التي أوجدها تشمل جميع أنواع التأويل والتفسير ومجالاتها، وكان يُشدِّد في هرمنيوطيقيَّته علىٰ أنَّ الفهم عند كلِّ فردٍ محلُّ تأمُّل، ويحتاج إلىٰ مساعدة في حصوله، وكان يصرُّ علىٰ أنَّ الجدَّ والاجتهاد في سبيل التأويل لن ينتهي إلىٰ الفهم؛ بل سوف تكون نتيجته عكسيَّة؛ لأنَّ التأويل الدقيق يبدأ بالفهم الخاطئ. ومن هنا، كانت الهرمنيوطيقا التي

(1) Context

أوجدها تُبيِّن كيفيَّة الاجتناب عن سوء الفهم. فلم يكن شلايرماخر يسعىٰ إلىٰ فهم الفهم، بل كان يسعىٰ إلىٰ هدايته.

وبعد شلايرماخر تطوَّر علم التأويل بشكل لافت نوعاً ما، وظهرت آراء ونظريَّات متعدِّدة وجديدة متأثِّرة بآرائه؛ ومنها: ما ذهب إليه فيلهلم دِلتاي، الذي يُعَدُّ من أتباع شلايرماخر، من أنَّ معنىٰ النصِّ متَّحد مع القصد الذهنيِّ للمؤلِّف.

ولا نغفل - أيضاً - عن أنَّ بعض الأفكار الأساس المعروفة في الهرمنيوطيقا نجدها في آراء شلايرماخر. فمثلاً: نجد أنَّ لقاعدة «الكلّيَّة» دوراً لافتاً في الهرمنيوطيقا. وقد اعتبر أست[١] في سنة ١٨٠٨م أنَّ الفهم عبارة عن تكرار لعمليَّة الخلق والإيجاد، وأيَّد ولف[٢] الخبير في اللغة هذا الأصل، حيث أكَّد علىٰ ذلك في بحث وجوب تساوي وتطابق ما نُدركه عن الآخرين مع ما يُدركونه هم من أنفسهم.

وقد أجرىٰ شلايرماخر في الهرمنيوطيقا ذات الحدود الواسعة سُنَّتين اثنتين؛ هما: الفلسفة الماورائيَّة[٣] والغيبيَّة، وذات التوجُّه الرومانسيِّ إلىٰ حدٍّ كبير. واستفاد منهما في تدوين كيفيَّة السؤال عن إمكانيَّة التفسير الصحيح والمعتبر، وتدوين طُرُق السؤال، وإحداث طُرُق جديدة من التجريد في عمليَّة الفهم والإدراك.

وقد شكَّل تأكيد فيتشت[٤] علىٰ إبداع الأنا النشط والفعَّال[٥] داعياً لشلايرماخر إلىٰ اكتشاف قانون هرمنيوطيقيَّته الذي بموجبه يرجع أيُّ تفكير للمتكلِّم إلىٰ وحدة الموضوع (الأنا النشط) في حالٍ من التكامل العضويِّ. ومعها تتبدَّل العلاقة بين الفرديَّة والكلّيَّة إلىٰ نقطة محوريَّة في الهرمنيوطيقا الرومانسيَّة.

---

(1) Ast

(2) wolf

(3) Transcendental philosophy

(4) Fichte

(5) active ego

فما لم يتيقَّن الإنسان أنَّه بنفسه غير قادر علىٰ فهم معاني العبارات، فلن يكون قادراً علىٰ الإدراك الصحيح بهذه السهولة.

إنَّ الوقوع في الفهم الخاطئ، والسعي إلىٰ عدم الوقوع فيه مرَّة أُخرىٰ يُشكِّلان العلَّة الأساس التي تكمن وراء البحث الحتميِّ والأكيد، والذي يُركِّز عليها النظام الهرمنيوطيقيُّ عند شلايرماخر.

ثانياً: شلايرماخر واعتقاده بإبهام مطلق النصِّ:

يرىٰ شلايرماخر أنَّ البشر لا يمكنهم أنْ لا يُبتلوا بالفهم الخاطئ، وممَّا ينتج عن الفهم الخاطئ أنَّ الإنسان عندما يواجه نصًّا، فإنَّه يراه مبهماً وغامضاً؛ لأنَّ النصَّ إنَّما يكون واضحاً عندما يراه الذهن واضحاً عند مواجهته له، وتورُّط الذهن بالفهم الخاطئ لا ينتج عنه سوىٰ إبهام النصِّ.

ويعتقد شلايرماخر أنَّ إبهام النصِّ ليس إلَّا نتاج الفهم الخاطئ للبشر، وهذا الإبهام يسري إلىٰ باقي النصوص؛ ما يعني - علىٰ الأقلّ - أنَّ النصَّ يصبح مبهماً بنظر المفسِّر الذي يبحث عن المعنىٰ.

ومن هنا، كان شلايرماخر يبحث عن قصد المؤلِّف، لكنَّ عمله هذا اعتُبِرَ مرحلة جديدة في الهرمنيوطيقا، وعندما دخل في مجال الهرمنيوطيقا طرح تساؤلات عدَّة في هذا المجال، وباعتقاده أنَّ الأصل في النصِّ الإبهام وعدم الفهم. وقد سعىٰ بنفسه إلىٰ حلِّ هذه المشكلة لكنَّه لم يصل إلىٰ نتيجة.

ولكنَّه أعطىٰ بعض الحلول من خلال التأكيد علىٰ عنصرين اثنين؛ هما:

أ - القواعد.

ب - الالتفات إلىٰ الخصوصيَّات النفسيَّة للمتكلِّم[1].

---

(١) يعني أنْ نتعرَّف علىٰ الأبعاد النفسيَّة للمتكلِّم؛ حيث نتخيَّل أنفسنا نعيش في الظروف نفسها التي يعيش فيها المتكلِّم؛ حتَّىٰ نستطيع أنْ نفهم نصَّه.

ومن بعد ما طرحه شلايرماخر أصبحت الأُسُس الصحيحة للفهم الصحيح مطروحة بشكلٍ عامٍّ وعالميٍّ.

ثالثاً: تعميم معنى النصِّ عند شلايرماخر:

من أجل أنْ يسلك شلايرماخر طريقاً منطقيًّا في الإجابة عن الشُّبُهات المطروحة في زمانه، وجد نفسه ملزماً بتبرير تعريف الإيمان، ثمّ قام بتفسير الوحي بالتجربة الدِّينيَّة. وما تمَّ بيانه ألهم به الشعراء.

ولكنَّ المباحث التي يطرحها شلايرماخر ليست موجَّهة إلىٰ الشعراء فحسب؛ وإنَّما هي أوسع من ذلك، فتشمل كلَّ إنسان، وهو يرىٰ أنَّ كلَّ إنسان يمكن أنْ يعيش التجربة الدِّينيَّة بنحو من الأنحاء.

وأمَّا بالنسبة إلىٰ النصِّ، فقد كان قبل شلايرماخر يُطلَق في الغالب علىٰ الآثار المكتوبة؛ لكنَّ شلايرماخر تعدَّىٰ هذا الحدَّ وأطلقه علىٰ ما له معنىٰ، سواء أكان مكتوباً أم ملفوظاً أم عادةً أم فنًّا أم... ونقطة الانطلاق عنده عبارة عن سؤال مفاده: كيف يمكن فهم الخطاب، أيَّ خطاب، سواء أكان ملفوظاً أم مكتوباً؟ وعلىٰ هذا الأساس توسَّع معنىٰ النصِّ بشكلٍ تدريجيٍّ بعد شلايرماخر.

بل يمكن القول: إنَّ كلَّ ما يقع موضوعاً لفهم الإنسان أو كلَّ ما وُجِدَ لأجل حكاية معنىٰ أو قصد؛ سواء أكان من صنع الطبيعة أم الإنسان؛ مثل: اللغة بالمعنىٰ الواسع للكلمة، يُطلَق عليه «نصٌّ». فالنصُّ موضوع للتفسير، لكنْ كيف يقع موضوعاً للفهم والتفسير؟ وعلم الهرمنيوطيقا يُعطي الإنسان القدرة علىٰ فهم الحياة الطبيعيَّة والحياة الإنسانيَّة الشريفة ومفاهيم الأشياء وإدراكها. ونطاق هذا العلم واسع إلىٰ حدٍّ أنَّه يشمل كلَّ ظاهرة؛ إنسانيَّة كانت أم طبيعيَّة، وبأيِّ شكل كانت؛ ثقافيَّة أم فنّيَّة، وبشكلٍ عامٍّ يشمل كلَّ علم ومعرفة بكلِّ ما تعنيه الكلمة من معنىٰ. والسؤال عن ذات التفسير أو علم الهرمنيوطيقا وماهيَّته وتحليل مسائله

يمكن أنْ يجيب عن الانتقادات في مختلف المجالات؛ الثقافيَّة، والفنّيَّة، والاجتماعيَّة، والتاريخيَّة، والفلسفيَّة، والدِّينيَّة، وذلك من خلال التوسُّع في العلم والفهم والتكامل في المعرفة الإنسانيَّة.

والعلاقة بين النصِّ والهرمنيوطيقا إنَّما تتَّضح عندما يكون هناك نصٌّ نريد أنْ نفهم معناه، فنبحث عمَّا يكشف عن هذا المعنىٰ.

إنَّ شلايرماخر إنَّما طرح فقه اللغة وقواعده، ثمّ طرح فيما بعد الجانب الفنّيِّ والحالة النفسيَّة وعنصر الحدس والشهود، لأجل أنْ يشمل بذلك جميع النصوص؛ وهذا يعني أنَّ النصَّ أكان خطابيًّا أم كتابيًّا، فإنَّ جميع هذه العناصر تدخل في فهمه. وعليه؛ فبمجرَّد قراءة الألفاظ والاصطلاحات لا يمكن الوصول إلىٰ المعنىٰ المقصود وراء الألفاظ؛ إذ مضافاً إلىٰ كلِّ تلك الأبحاث التي طرحها شلايرماخر لا بدَّ من الخوض في الحالة النفسيَّة والتحليل النفسيِّ للمفسِّر والمؤلِّف؛ وحينئذٍ يمكن الكشف عن معاني الألفاظ.

ومن وجهة نظر شلايرماخر، وكذلك دِلتاي، فالفهم عبارة عن إعادة بناء الحالة النفسيَّة، وموضوع الفهم هو المعنىٰ الحقيقيُّ للنصِّ الذي وصل إلينا منذ زمن بعيد من مؤلِّف لم يعد موجوداً. وإعادة البناء إنَّما تتمُّ إذا كان ثَمَّة صلة تصل بين الماضي والحاضر، وبين النصِّ والمفسِّر؛ وبذلك يحصل الارتباط بين الكاتب والقارئ؛ وحينئذٍ تحصل عمليَّة إعادة بناء الحالة النفسيَّة.

ويرىٰ دِلتاي أنَّ النصَّ حاكٍ عن أفكار المؤلِّف ومقاصده، وعلىٰ المفسِّر أنْ يعيش أُفُق رؤية الكاتب؛ ليكون قادراً علىٰ خَلْق تجربة جديدة؛ نظير تجربة المؤلِّف. فالعلاقة الأساس بين المؤلِّف والقارئ، ومع غضِّ النظر عن البعد الزمانيِّ، هي عبارة عن الإنسانيَّة المشتركة بينهما، وبناء الحالة النفسيَّة المشتركة أو الوعي بمنزلة الأرضيَّة للقدرة الشهوديَّة لغرض الانسجام والوئام مع الآخرين.

رابعاً: أُسلوب الصياغة ودوره في فهم قصد المؤلِّف عند شلايرماخر:

من الأُمور الدخيلة في كشف مراد المؤلِّف: الالتفات إلىٰ مقولة أُسلوب الصياغة والأدب؛ فأُسلوب صياغة شلايرماخر كان محطَّ أنظار كثيرين من أصحاب الرأي، حتَّىٰ إنَّ هذه المسألة حازت علىٰ اهتمام كبير من قِبَل العلماء والمفكِّرين في العلم والأدب الفارسيِّ. إنَّ غاية ما يُستفاد من بحث معرفة الأُسلوب في هرمنيوطيقا شلايرماخر إنَّما هو في مجال تفسير الحالة النفسيَّة؛ وذلك أنَّ للهويَّة الشخصيَّة للمؤلِّف أثراً في أُسلوب الصياغة. وبعبارة أُخرىٰ: الهويَّة الفرديَّة للكاتب تنعكس في مؤلَّفاته، وأُسلوب الكتابة وطريقتها هي في الواقع مرآةٌ لكيفيَّة تفكير صاحب النصِّ والأثر؛ ولذا فقد أكَّد علىٰ أهمّيَّة ومحوريَّة فهم أُسلوب الصياغة في معرفة الحالة النفسيَّة، إلىٰ درجة أنَّه اعتبر أنَّ الهدف الأساس للهرمنيوطيقا هو الفهم الكامل لأُسلوب الصياغة. إذاً، فهدف الهرمنيوطيقا هو معرفة الطريقة والأُسلوب لصياغة النصِّ، والمعرفة التامَّة للأُسلوب تتوقَّف علىٰ معرفة الهويَّة الشخصيَّة للمؤلِّف والكاتب.

خامساً: الفكر واللغة عنصران لا ينفكَّان أبداً عند شلايرماخر:

يرىٰ شلايرماخر أنَّ الفكر واللغة لا ينفكُّ أحدهما عن الآخر، فالأُسلوب يتجلَّىٰ في اللغة وقواعد الكتابة، وهو مرآة لهويَّة مؤلِّفه الشخصيَّة، واللغة حاكية عن فكر المؤلِّف. وهذه المسألة لا تختصُّ بالنصوص، بل تشمل كلَّ ظاهرة فنّيَّة؛ لأنَّها تعكس نوع تفكير مُوجِدها. وبناءً عليه، كان التلازم بين الفكر واللغة دائميًّا.

وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّ جميع أبحاث غادامير وريكور التي تتعلَّق باللغة مأخوذة من مباحث شلايرماخر وآرائه اللغوية التي طرحها في مباحث علم النفس.

سادساً: اصطلاحات الأُسلوب والأفكار والشخصيَّة عند شلايرماخر:

هناك ثلاثة اصطلاحات (الأُسلوب، الأفكار، الشخصيَّة) حازت علىٰ أهمّيَّة

كبيرة في أبحاث شلايرماخر، فالأُسلوب ناشئ عن نوع تفكير المؤلِّف أو المتكلِّم، والأفكار ناشئة عن شخصيَّة المؤلِّف والمتكلِّم. وبتعبير آخر: الخطابات والنصوص تابعة للأفكار التي تُوجِب وجود الخطاب أو النصِّ. وفي الواقع، يمكن التعرُّف علىٰ شخصيَّات كثيرٍ من المؤلِّفين من خلال كتاباتهم وآثارهم. وعليه؛ فكيفيَّة تفكير المؤلِّف ومقدار معرفته ونظرته الكونيَّة، كلُّها قابلة للكشف من خلال سلوكه وآثاره.

ويذهب شلايرماخر إلىٰ إمكانيَّة معرفة أفكار المؤلِّف وشخصيَّته من خلال معرفة أُسلوبه، وإنْ كنَّا لا نعرف المؤلِّف ونجهل أفكاره، وليس لدينا اطِّلاع علىٰ الظروف الزمانيَّة المحيطة بالمؤلِّف عندما صدر منه الأثر. ومن وجهة نظر شلايرماخر، يمكن معرفة كيفيَّة تفكير المؤلِّف من خلال معرفة شخصيَّته، ثمّ من خلال التحليل ومعرفة كيفيَّة تفكيره يمكن معرفة كيفيَّة تركيب الكلمات وتأليفها. وبناءً علىٰ ذلك، لا بدَّ لفهم مقصود المؤلِّف ومراده من معرفة شخصيَّته بالدرجة الأُولىٰ، ثمّ الالتفات والتوجُّه إلىٰ الأُمور الأُخرىٰ، من معرفة أفكاره وأُسلوبه بالدرجة الثانية.

ويرىٰ شلايرماخر أنَّه عندما تُكتَب مقالة ونحن المخاطبون بها، فعلينا أنْ نسعىٰ إلىٰ قراءتها وفهمها من خلال السير بشكلٍ عكسيٍّ؛ أي علينا أوَّلاً أنْ نتعرَّف علىٰ أُسلوب المؤلِّف، ثمَّ نقوم بتقويم أفكاره، وأخيراً نُحقِّق في شخصيَّته. وهو بذلك يريد أنْ يُفهِمَنَا أنَّ بإمكاننا من خلال هذه الطريقة أنْ نصل إلىٰ المعنىٰ الحقيقيِّ والنهائيِّ للنصِّ، أو يمكننا ادِّعاء ذلك علىٰ الأقلّ.

وعندما يريد شلايرماخر أنْ يُبيِّن مقصوده فإنَّه غالباً ما يضرب لذلك أمثلة؛ ومن الأمثلة التي يضربها أنَّ شخصاً إذا أراد أنْ يتكلَّم بشكلٍ رومانسيٍّ وشاعريٍّ، فإنَّه يُفكِّر بشكلٍ رومانسيٍّ وشاعريٍّ، وعندما يريد أحد أنْ يتكلَّم عن العرفان، فإنَّه يُفكِّر بشكلٍ عرفانيٍّ، وكذلك الأمر في مجال السلوك والأخلاق، حيث يقول: إنَّ المتكبِّر يظهر تكبُّره في سلوكه أيضاً.

سابعاً: سوء الفهم ونطاقه في فكر شلاير ماخر:

وبطرحه لمسألة سوء الفهم[1] يُوسِّع شلايرماخر نطاق البحث الهرمنوطيقيِّ، حيث يقول: إنَّه بسبب سعة عدم الفهم وعموميَّته، فإنَّ كلَّ نصٍّ يحتاج إلىٰ تفسير. ويرىٰ أنَّ الفهم الفنّيَّ للجُمَل، وكذلك الفهم النفسيَّ للنصِّ، مبتنٍ علىٰ معرفة الهويَّة الشخصيَّة لصاحب الأثر، وهذا يُسبِّب بدوره وحدة النصِّ الداخليَّة، ويعتمد في التفسير النفسيِّ علىٰ شخصيَّة الشخص المراد. وعندما يصل إلىٰ استخلاص نتائج أبحاثه، يقول: للوصول إلىٰ مغزىٰ المؤلِّف والكاتب لا يجوز أنْ نغفل عن شخصيَّة المؤلِّف. طبعاً؛ كلامه ليس منحصراً في النصوص المكتوبة، بل يشمل كلَّ ظاهرة؛ مكتوبة كانت أم غير مكتوبة.

ومن هنا، فإنَّ شلايرماخر يخالف بشدَّة تخصيص الهرمنيوطيقا بمجالات معيَّنة وخاصَّة، ويعتقد أنَّ علم الهرمنيوطيقا لا يختصُّ بالنصوص المقدَّسة، وإنَّما يشمل كلَّ نصٍّ يحتاج إلىٰ الكشف عن معانيه المبهمة والغامضة. وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّ دِلتاي قام لأجل ذلك بتعميم الهرمنيوطيقا إلىٰ العلوم الإنسانيَّة، وصياغة نظام جديد بالاعتماد علىٰ أبحاث شلايرماخر، وذلك من خلال المساواة بين العلوم التجريبيَّة والعلوم الإنسانيَّة، وبات يُطلَق اليوم علىٰ هرمنيوطيقا دِلتاي اسم «هرمنيوطيقا العلوم الإنسانيَّة». وهو في هرمنيوطيقيَّته بصدد إجراء تطبيقٍ لقصد شلايرماخر ومراده في العلوم الإنسانيَّة.

ثامناً: الحسُّ المشترك عنصر أساس في الهرمنيوطيقا عند شلاير ماخر:

يُعَدُّ الحسُّ المشترك[2] عنصراً أساساً ومحوريًّا ونعمة إلهيَّة يحتاج إليها البشر في أُصول الفهم، وقد أكَّد عليه شلايرماخر؛ إذ إنَّ الإدراكات والأحاسيس مشتركة بين البشر، ولذلك يستطيع الإنسان أنْ يجعل نفسه مكان الآخرين ويعيش

(1) Misunderstanding

(2) common sense

الأجواء التي يعيشها غيره. وبعبارة أُخرىٰ: يستطيع الإنسان أنْ يعيش الظروف والشروط المحيطة التي كان يعيشها المؤلِّف؛ وكأنَّه يعيد صياغة النصِّ وتقريره، وإنْ كان ذلك قد يُؤدِّي إلىٰ إيجاد معنىٰ جديد وراء قلم المؤلِّف أو مراده.

ويُشترَط في فهم النصِّ التعرُّف جيِّداً علىٰ شخصيَّة المؤلِّف في مرحلة سابقة، والاطِّلاع علىٰ الظروف المحيطة بذهن المؤلِّف عند صياغته للأثر، وهو بعينه الالتفات إلىٰ الجوانب النفسيَّة للمؤلِّف التي يتوقَّف عليها فهم النصِّ. ومن جهة أُخرىٰ، لا يمكن التعرُّف علىٰ المؤلِّف إلَّا من خلال النصِّ.

وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّ اشتراك البشر في الإدراك هو من المواضيع الأُخرىٰ التي طرحها شلايرماخر، والتفت إليها علماؤنا، وتعرَّضوا لها كثيراً في النصوص الدِّينيَّة والفلسفة الإسلاميَّة، علىٰ أنَّ المراد من الحسِّ المشترك هو الأعمُّ من الإدراكات الحسّيَّة، والعقليَّة، والوهميَّة، والمراد من الإدراكات الوهميَّة هو الإدراكات التي تحكي عن المفاهيم الجزئيَّة غير الحسّيَّة؛ نظير: الحبُّ، والخوف، والحزن.

فهناك إمكانيَّة لحلول الإنسان محلَّ صاحب الأثر والمؤلِّف، ومشاكلته في إدراكه دائماً، وقد أكَّدت النصوص الدِّينيَّة علىٰ أنْ يجعل الإنسان نفسه مكان الآخرين، ويعيش الظروف التي كان يعيشها غيره كثيراً؛ ومن باب المثال: المسائل الأخلاقيَّة والسلوكيَّة في نهج البلاغة، وكذلك كتاب أُصول الكافي قد أشار إلىٰ هذه المسألة بشكل كبير، ومن جملة ذلك الروايات التي أكَّدت علىٰ أنَّ ما لا يتمنَّاه المرء لنفسه لا يتمنَّاه لغيره، ومن جملتها أيضاً ما ورد عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في وصيَّته لابنه الإمام الحسن عليه السلام[1] أنَّ شخصاً إذا أراد أنْ يتعدَّىٰ علىٰ حقوق

(١) الشريف الرضيّ، محمّد بن الحسين بن موسىٰ العلويُّ: نهج البلاغة (الجامع لخُطَب أمير المؤمنين الإمام عليِّ بن أبي طالب عليه السلام ورسائله وحِكَمه)، شرح: محمّد عبده، ط١، دار الذخائر، قم المقدَّسة، ١٤١٢هـ، ج ٣، ص ٤٥.

غيره، فعليه أنْ يجعل نفسه مكانه؛ ليرىٰ أنَّه إذا اعتُدِيَ عليه فما هي ردَّة الفعل التي يُبديها اتِّجاه ذلك. وكذلك توجد بعض الآيات التي تشير إلىٰ ذلك؛ كالآيات التي تحكي قَصص الماضين وتُؤكِّد علىٰ أخذ العِبَر منهم وممَّا جرىٰ عليهم، وهذا الأمر لا يتمُّ إلَّا إذا حلَّلنا التاريخ وعشنا تلك الظروف التي عاشها هؤلاء. وقد صرَّحت بعض الروايات بذلك؛ كالروايات التي تأمرنا بالاقتداء بمن هم أُسوة وقدوة في المجتمع. وهذه التوصيات تدلُّ علىٰ إمكانيَّة أنْ يجعل الإنسان نفسه مكان الآخرين، وأنْ ينقطع عن الوسط المحيط والظروف الشخصيَّة التي يعيش فيها.

خاتمة:

تقدَّم في هذه المقالة عرضٌ وتحليلٌ للطرح الهرمنيوطيقيِّ عند شلايرماخر، حيث ذهب إلىٰ ضرورة عدم الانفكاك عن الظروف الفرديَّة والشخصيَّة في عمليَّة الفهم، وجَعْل النفس مكان الآخر والعيش في ظروفه، وتفعيل الحسِّ المشترك[1] للحصول علىٰ فهم عميق للنصِّ وإدراك دقيق لمراد صاحبه.

ويعتقد شلايرماخر أنَّ للمتن معنىً وحيداً وفريداً، ويقول بتعيُّن المعنىٰ وانحصاره، وبوجود حدود ومعايير[2] يجب مراعاتها واحترامها. واليوم، إنْ لم نستطع اختصار الفاصل الزمانيِّ بيننا وبين الماضي أو إدراك شرائطه، فلن نكون قادرين علىٰ أخذ العبرة من النصوص الدِّينيَّة والعمل بكثير من التوصيات والتوضيحات التي وردت في النصوص الدِّينيَّة؛ والتي هي نفسها صرَّحت بإمكانيَّة ومطلوبيَّة جعل النفس مكان الآخرين ومشاركتهم تجاربهم الإدراكيَّة.

وقد أكَّد شلايرماخر في مباحثه بشكل كبير علىٰ أنَّ الإنسان مصاب بداء سوء الفهم الذي لا علاج له أبداً. ومن هنا، فإنَّ كلَّ نصٍّ يحتاج إلىٰ تفسير، وأمَّا القول بأنَّ

---

(1) common sense

(2) Validity

فهم ظواهر الكلام العرفيَّة يتمُّ من الأُصول الحاكمة علىٰ النصوص والخطابات، فهو مخالف لسوء الفهم عند شلايرماخر الذي وصلنا إليه عن طريق الكتاب والسُّنَّة. وبتعبير آخر: فرجوع المجتهد والمفسِّر إلىٰ العرف في بعض الأحكام، وجعله ملاكاً أساساً في فهم الخطابات مخالف لما ذهب إليه شلايرماخر. طبعاً؛ سوء الفهم عند شلايرماخر عامٌّ وشامل إلىٰ درجة أنَّه يشمل مباحثه وخطاباته. ولذا، فإنَّنا نرىٰ أنَّ هذا الإشكال لا يمكن حلُّه كما لا يمكن الدفاع عن نظريَّته في سوء الفهم.

وقد أكَّد علماؤنا الأُصوليُّون والمفسِّرون علىٰ بحث الفهم العرفيِّ وظواهر الكلام، ويُستفاد من ذلك أنْ لا محلَّ يُذكر لسوء الفهم في تفسير نصوصنا الدِّينيَّة، وكلَّما احتملنا أنَّ ثَمَّة معنًى مخالفاً، فإنَّنا طبقاً للقواعد نحكم بمخالفته للواقع، لكنَّ ذلك لا يعني أنَّ سوء الفهم مقيَّد للإنسان دائماً، فمن باب المثال: عندما تصلك رسالة من صديق، فذلك لا يعني أنْ تُفكِّر قبل فتح الرسالة أنَّك سوف تُبتلىٰ بسوء الفهم عندما تفتحها وتقرأها. ونحن نرىٰ أنَّ إبهام النصِّ ليس ذاتيًّا، وإنْ كان ثَمَّة كثير من النصوص واضحة وبيِّنة، ويمكن من خلال القوانين السابقة فهم المعنىٰ الحقيقيِّ لها. وأمَّا النصوص المبهمة التي تحتاج إلىٰ تفسير، فإنَّها تحتاج إلىٰ تعمُّق في التحليل النفسيِّ - بتعبير شلايرماخر - للتمكُّن من التعرُّف علىٰ شخصيَّة المؤلِّف وأفكاره وأُسلوبه.

ويرىٰ شلايرماخر أنَّه حتَّىٰ المحكمات من النصوص الدِّينيَّة مبتلاة بسوء الفهم أيضاً، ولكنَّ واقع الأمر ليس كذلك، فليس صحيحاً أنَّنا لا نستطيع أنْ نفهم أيَّ شيءٍ من المحكمات من النصوص الدِّينيَّة ولو علىٰ مستوىٰ الفهم العادي والبسيط؛ بدعوىٰ أنَّ البشر مُبتلون بسوء الفهم؛ لنقول - بناءً عليه - بضرورة الاعتماد علىٰ الهرمنيوطيقا في فهم مراد المؤلِّف حتَّىٰ في هذه النصوص! لقد افترض شلايرماخر أنَّ من الواجب في عمليَّة الفهم طيُّ مرحلة التعرُّف علىٰ الأُسلوب والفكر والشخصيَّة قبل أنْ نصل إلىٰ المعنىٰ النهائيِّ؛ بل إلىٰ ما وراءه، ولا يمكن إنكار دور

الخلفيَّات الذهنيَّة والفرضيَّات في فهم النصوص الدِّينيَّة، حتَّىٰ النصَّ القرآنيَّ، علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة طبعاً. مثلاً: إذا كنَّا نريد أنْ نفهم آيات الحجِّ، فلا بدَّ من أنْ نرجع إلىٰ تاريخ اليهود، وإبراهيم عليه السلام و... وعلىٰ أيِّ حالٍ إذا أردنا أنْ نفهم معاني الآيات القرآنيَّة، فلا بدَّ من أنْ نطَّلع علىٰ أسباب نزول هذه الآيات ومعاني الكلمات والاصطلاحات بشكل جيِّد. ولذلك قيل: لا بدَّ في تفسير النصوص الدِّينيَّة وفهمها من الالتفات إلىٰ الظروف التاريخيَّة والشروط المحيطة الحاكمة في زمن صدور هذه النصوص وعدم الغفلة عنها، لكنَّ الفرضيَّات لا حديث عنها في أُصولنا، وبناءً علىٰ هذا الكلام - كلام شلايرماخر - نقول: إنَّه عندما يتبادر إلىٰ الذهن معنىٰ معيَّن من مقطع ما نسأل: هل هذا المعنىٰ بعينه هو المتبادر في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله أم لا؟ هل فَهِمَ زرارة بن أعين؛ وهو أحد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام هذا المعنىٰ من كلام الإمام الصادق عليه السلام أم لا؟

فإذا أردت أنْ تفهم المعنىٰ الواقعيَّ للحديث يجب أنْ تعيش الظروف والبيئة المحيطة التي كان يعيشها أمثال زرارة في المدينة أو في غيرها.

وصحيح أنَّنا ميتافيزيقيًّا نختلف عن الأفراد الذين كانوا قبل عشرة قرون، ولكنَّنا يجب أنْ نسعىٰ إلىٰ الاقتراب منهم قدر الإمكان. نحن لا ندَّعي أنَّنا يجب أنْ نكون مثلهم تماماً؛ بل حتَّىٰ شلايرماخر لا يدَّعي ذلك، وفي بحث الهرمنيوطيقا الرومانسيَّة يتكهَّن ويقول: إذا قلنا لكم: اطووا هذه المرحلة واذهبوا إلىٰ زمان غادامير، سوف تقولون: إنَّ فعل ذلك غير ممكن، ولا يمكن لكم الخروج والتخلِّي عن هويَّتكم الشخصيَّة؛ وذلك أنَّ شخصيَّتكم جُبِلَت بكم؛ حيث لا يمكنكم الانفصال عنها؛ لتنفذوا في ذهن المؤلِّف. ولكنَّ شلايرماخر يعتقد بإمكانيَّة التخلِّي عن الهويَّة الشخصيَّة، دون القول بإمكانيَّة النفاذ إلىٰ ذهن المؤلِّف وصاحب الأثر مائة بالمائة. نعم؛ يمكن ذلك إلىٰ حدٍّ معيَّن.

ونحن – أيضاً – نُؤيِّد ذلك، حيث لا يمكن أنْ نكون مثل زرارة، ولا نقول: إنَّ علىٰ زرارة اليوم أنْ يأتي إلينا؛ لكي نفهم هذا النصَّ؛ فماذا يمكن أنْ نفهم من النصِّ علىٰ فرض كان زرارة موجوداً اليوم في هذه البيئة والظروف الحاكمة علىٰ البشر. نحن لا نستطيع أنْ نقول بذلك؛ إذ ليس من المفترض أنْ نذهب بأنفسنا إلىٰ ذلك الظرف؛ وإنَّما ينبغي الاقتراب من عصر صدور النصِّ الدِّيني حتَّىٰ نستطيع فهم كلام الله سبحانه وتعالىٰ وكلام المعصوم عليه السلام؛ لأنَّنا مجرَّد مستمعين إلىٰ رسائل شفهيَّة.

ومن الأبحاث الأُخرىٰ التي طرحها شلايرماخر: كيفيَّة التعامل مع فهم الحالة النفسيَّة، وهو ما يمكن قبوله في الجملة. فمن الأُمور التي تمتاز بها الحالة النفسيَّة والفرضيَّات الذهنيَّة أنَّ لها تأثيراً في الخطاب وكلام المتكلِّم، ويمكن التعرُّف عليها عن طريق الأُسلوب. وقد أشارت بعض الآيات الكريمة إلىٰ ذلك؛ نظير قوله تعالىٰ: ﴿**وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ**﴾[1]؛ فما كان يجري علىٰ لسان المنافقين لم يكن مراداً حقيقيًّا لهم، وكان عملهم مخالفاً لقولهم، والآية الكريمة تقول: إنَّ لحن قولهم يدلُّ علىٰ نفاقهم. إذاً، يمكن فهم المعنىٰ من لحن كلام المتكلِّم، فمراده يظهر من لحن كلامه، وإنْ كان ظاهره لا يدلُّ عليه ومخالف له، وفي الحديث: «**الإنسان مخبوء تحت لسانه**»[2]. ماذا يعني هذا الكلام؟ يعني أنَّه لا يمكن معرفة المخبوء في الضمير ما لم يُحرِّك الإنسان لسانه بالقول. إذاً، فمن خلال الأُسلوب وطريقة صياغة الكلمات والاصطلاحات يمكن التعرُّف علىٰ كيفيَّة تفكير المتكلِّم ومراده.

* * *

---

(١) سورة محمّد، الآية ٣٠.

(٢) الشريف الرضيّ، نهج البلاغة، مصدر سابق، ج ٤، ح ١٤٨، ص ٣٨.

نقد على الهرمنيوطيقا الفلسفيّة لغادامير[1]

محمّد عرب صالحي[2]

الملخَّص:

تشتمل هذه المقالة علىٰ نقد مختصر لبعض آراء هانس غادامير، وهي الآراء التي اشتهرت لاحقاً تحت عنوان «الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة»، وتمَّ التنظير علىٰ أساسها حول أنطولوجيَّة الفهم والتاريخيَّة الذاتيَّة لفهم التنظير. إنَّ بالإمكان تحليل ونقد آراء غادامير من جوانب مختلفة، ولكن بسبب محدوديَّة المقالة الواحدة من الناحية الاستيعابيَّة، فقد تمَّ اختيار موضوعات خاصَّة وتناولناها بالبحث والنقاش. وقد عمدنا في هذه المقالة إلىٰ نقد نظريَّة تاريخيَّة الفهم من ثلاث جهات؛ فقد عمدنا في البداية إلىٰ تناول بحث النسبيَّة (وهو بحث هامٌّ)؛ لنُثبِت بالأدلَّة المتقنة – علىٰ الرغم من إنكار غادامير – أنَّ النسبيَّة الأبستمولوجيَّة والمعرفيَّة من لوازم الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة التي لا يمكن إنكارها؛ ثمّ انتقلنا بعد ذلك إلىٰ رؤية غادامير إلىٰ مفهوم «الحقيقة» في العلوم الإنسانيَّة وتناولناها بالنقد والتمحيص؛ إنَّ هذه المسألة من المسائل المصيريَّة والحاسمة جدًّا في حقل العلوم الإنسانيَّة، وبذلك فإنَّها تستحقُّ دراسة تحقيقيَّة واسعة وجذريَّة. إنَّ إشكال الهشاشة التلقائيَّة لنظريَّة

---

(١) المصدر: عرب صالحی، محمّد. (١٣٩٥). المقالة بعنوان «نقدی بر هرمنوتیک فلسفی گادامر» في مجلَّة «قبسات» التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، العدد ١٥(٥٨)، الصفحات ١٤٧ إلىٰ ١٧٦.

تعريب: حسن عليّ مطر.

(٢) أُستاذ مساعد وعضو الهيأة العلميَّة في مؤسَّسة التحقيق الثقافي والفكر الإسلامي.

غادامير القائمة علىٰ التاريخيَّة الذاتيَّة للفهم من الأبحاث الأُخرىٰ التي تصرُّ عليها هذه المقالة. وفي نهاية المطاف تناولنا موضوع النزعة الذهنيَّة في نظريَّة غادامير (وهي الأُخرىٰ مسألة هامَّة)؛ حيث لا نرىٰ هذا الإشكال - بالالتفات إلىٰ مباني غادامير في مسألة الفهم - وارداً، وإنْ كان أصل المبنىٰ قابلاً للبحث والنقاش.

المقدّمة:

يُعتَبر هانس جورج غادامير[1] (١٩٠٠ - ٢٠٠٢م) من مشاهير المفكِّرين الألمان في القرن العشرين؛ حيث عمد - من خلال قيامه بفلسفة الهرمنيوطيقا - إلىٰ إثبات أنَّ الفلسفة هرمنيوطيقيَّة في حدِّ ذاتها. لقد اشتملت حياة هانس غادامير علىٰ قرن من الفلسفة الألمانيَّة؛ ابتداء من اللسانيَّة التقليديَّة في الكانطيَّة المحدثة وصولاً إلىٰ القوميَّة الألمانيَّة المعتدلة وبعد الحرب العالميَّة الثانية، وابتداءً من الاشتراكيَّة إلىٰ نقد اتِّجاهات العولمة الكامنة في ذات التكنولوجيا.

إنَّ الهرمنيوطيقا عبارة عن قراءة أُصول التفسير ومعطيات هانس غادامير، حيث أثبت أنَّ جميع التفاسير تنشأ علىٰ أساس الفهم الأصيل أو الأحكام المسبقة، وليس من الحقل الداخلي للمفهوم الذهني، أو من نموذج أو تقنية قابلة للتعميم.

يُثبِت هايدغر - خلافاً لهرمنيوطيقا دلتاي التي كانت مبتليَّة بثنوية الموضوع (الشيء الديكارتي)؛ حيث يتمُّ الفصل في ضوئها بين المشاهد والظاهر، ومن هنا كان بمقدوره حذف التعيُّنات التاريخيَّة للظاهر، والوصول إلىٰ أصل الظاهر المنفصل عن المؤثِّرات التاريخيَّة - إنَّ «الدازاين» والوجود الإنساني تاريخي وزمني في بنيته الذاتيَّة، ولا يمكن لأيِّ طريقة أنْ تُسيطر علىٰ تأثيرات التاريخيَّة علىٰ وعي الإنسان أو يُبطِلها، وقد سار هانس غادامير علىٰ آثاره.

---

(1) Hans Georg Gadamer

يمكن لنا التعريف بهانس غادامير بوصفه مفكِّراً قد تقبَّل حقيقة أنَّ الفكر والفهم برمَّته يحدث ضمن فضاء تاريخي لغوي، بالإضافة إلىٰ التزامه بقراءة عن البيان الواقعي للعلم والمعرفة. لقد كان غادامير قد لمس ضرورة للواقعيَّة الثابتة؛ بمعنىٰ أنَّ نزاعاتنا يجب أنْ تقع حول واقعيَّة متحقِّقة بشكلٍ مستقلٍّ عن الذهن، ولها موقع في التاريخ، وأنَّها في الوقت نفسه قد شغلت أفكارنا حول مسألة تاريخيَّة فهمنا لهذه الحقيقة الواقعيَّة. ونحن في تفكير غادامير إنَّما نرىٰ الأشياء في التاريخ ومن طريق التاريخ، وليس من خارج التاريخ. وإنَّ التاريخ واللغة لا يُشكِّلان سدًّا وحائلاً دون الفهم، بل هما وسيلة للفهم والمعرفة(١). إنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة لهانس غادامير - رغم اشتمالها علىٰ بعض النقاط الإيجابيَّة - قد تعرَّضت للنقد من جهات مختلفة، وسوف نتعرَّض فيما يلي إلىٰ البحث في بعض هذه الجهات(٢).

أ - النسبيَّة في الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة لغادامير:

إنَّ للنسبيَّة تعريفات وأنواعاً مختلفة(٣). والذي نعنىٰ به في هذه المقالة هو النسبيَّة المعرفيَّة. إنَّ «النسبيَّة المعرفيَّة» تعني أنَّ ما يُعتَبر معرفة لدىٰ أبناء ثقافةٍ ما، إنَّما هو حصيلة الحاضنة الثقافيَّة أو النظريَّة لديهم، وقد لا يكون معرفة بالنسبة إلىٰ أفراد سائر الثقافات الأخرىٰ بالضرورة.

---

(1) See: The Litery Encyclopedia, Kelsey Wood, College of Cross, 2003, available at: www. Litencyc.com (4/15/2006).

(٢) لقد عمد صاحب هذه المقالة إلىٰ مناقشة ونقد رؤية غادامير إلىٰ ماهيَّة الفهم في مقالة أُخرىٰ تحمل عنوان «گادامر و تاريخمندي فهم» (غادامير وتاريخيَّة الفهم)، وهو منشور في العدد: ٤٩ من مجلَّة قبسات، ويمكن لهاتين المقالتين أنْ تُكمِّلا بعضهما - نوعاً ما - في نقد آراء هانس غادامير.

(٣) انظر: سنكي، هاوارد، «پنج روايت از نسبي‌گرايي شناختي» (خمس روايات عن النسبيَّة المعرفيَّة)، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: پيروز فطورچي، مجلَّة ذهن الفصليَّة، العدد: ٩، ١٣٨١ش.

١ - خصائص النسبيَّة المعرفيَّة:

أ - تشابك المعرفة البشريَّة من خلال الخصائص الفرديَّة والذهنيَّة لصاحب المعرفة، وإنَّ كلَّ أمر إنَّما يكون مفهوماً بالنسبة إليه ضمن إطاره النظري الخاصِّ، ونموذجه الخاصِّ، ونمط حياته الخاصَّة، ومجتمعه الخاصِّ، وثقافته الخاصَّة.

ب - إنكار إمكانيَّة فهم الثابت واللَّاتاريخي.

ج - عدم وجود معيار مطلق ومستقلّ للحكم، وبالتالي عدم توفُّر الإمكانيَّة لإصدار الأحكام الصحيحة.

د - أنَّ غادامير علىٰ الرغم من رفضه لإشكال النسبيَّة، ولكن يبدو أنَّه في معرض الاتِّهام بالنسبية من جهات متعدِّدة.

٢ - أدلَّة القول بنسبيَّة الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة:

إنَّ الكثرة والتعدُّديَّة المفهوميَّة للنصِّ وسيولته إنَّما تُمثِّل مجرَّد جانب من جوانب الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة لغادامير، والتي تُحوِّل معرفة الإنسان من الخارج إلىٰ معرفة تاريخيَّة، وبالتالي تكون نسبيَّة في نهاية المطاف[1]. إنَّ هانس غادامير ينظر إلىٰ الكثير من العناصر المختلفة بوصفها دخيلة في الفهم، بل يراها أجزاء في تبلور الفهم، وكلُّ هذه العناصر تاريخيَّة وزمنيَّة، وإنَّ وجود حتَّىٰ عنصر واحد من تلك العناصر يكفي لكي تصبح المعرفة نسبيَّة، وأنْ تجعل ذات الفهم والتعقُّل ومن الداخل تاريخيَّة، وكنتيجة لذلك تكون المعرفة - التي هي ثمرة لهذا الفهم - أمراً نسبيًّا أيضاً.

فأنْ يعتبر غادامير وجود الإنسان تاريخيًّا، وأنْ يعتبر فهمه - تبعاً لذلك - محدوداً ومنحصراً في الحيثيَّات الوجوديَّة لمثل هذا الوجود التاريخي، وأنْ يُؤكِّد هو وأُستاذه مارتن هايدغر علىٰ البُعد الذاتي من تاريخيَّة الإنسان، ومحدوديَّة وجوده

(1) See: Gadamer, Martin; 1994, Truth in The Human Sciences, Published in Hermeneutics and Truth, pp. 37, 372, 395.

وفهمه بالشرائط التاريخيَّة[1]؛ وأنْ يعتبر الفهم ثمرة الفرضيَّات البشريَّة المسبقة، وأنَّه يتحقَّق كنتيجة لامتزاج الناس بشرائطه الراهنة؛ وأنْ يعتبر حيثيَّة الإطلاق[2] من العناصر الذاتيَّة للفهم[3]؛ وأنْ يعتبر الفهم والإدراك تاريخيَّة في حدِّ ذاته، وأنْ يتعبر التجربة الهرمنيوطيقيَّة والفهم أمراً ديالكتيكيًّا وتابعاً لمنطق السؤال والجواب[4]؛ وأنْ يعتبر التجربة الواقعيَّة بمعنىٰ الانفتاح علىٰ التجارب الحديثة والأفهام الجديدة[5]؛ وأنْ يعتبر أُفُق الإنسان وأُفُق النصِّ في حركة وجريان دائم[6]؛ وأنْ يعتبر الفهم حصيلة امتزاج هذين الأُفُقين التاريخيَّين[7]؛ وأنْ يعتبر من ناحية فرضيَّات الإنسان في كلِّ مسألة أمراً تاريخيًّا وزمنيًّا، ويذهب من ناحية أُخرىٰ إلىٰ اعتبار هذه الفرضيَّات من الحيثيَّات الوجوديَّة للإنسان حيث لا يكون تدخُّلها في الفهم أمراً خاضعاً للسيطرة أو من الممكن تجنُّبه، بل ويرىٰ السيطرة عليه أمراً مستحيلاً وغير معقول[8]؛ كلُّ ذلك من شأنه أنْ يُشكِّل سبباً مستقلًّا في النسبيَّة الذاتية للفهم، والنسبيَّة التبعيَّة لمعرفة الإنسان.

---

(1) See: Heidegger, Martin; Being and Time, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harpersan Francisco, 1962, p. 434 / Gadamer, Ibid, p.xxx.

(2) Application

(3) See: Gadamer, Martin; Being and Time, Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harpersan Francisco, 1962, pp. 307 - 308.

(4) See: Gadamer, Martin; ibid, pp. 369 – 370.

(5) See: Gadamer, Martin; Ibid, p. 362 - 363.

(6) See: Gadamer, Martin; The Historicity of Understanding, Published in: Hermeneutics Readers,1986, p.272 / Ibid, 1994, p. 306.

(7) See: Gadamer, Martin; Truth in The Human Sciences, Published in Hermeneutics and Truth, 1994, pp. 304 – 305.

(8) See: Gadamer, Martin; Ibid, p. 397.

٣ - جواب هانس غادامير:

لا يرتضي هانس غادامير - ولا أيُّ واحدٍ من تلاميذه - القول بأنَّ آراءه تُؤدّي إلىٰ النسبيَّة المعرفيَّة؛ فهو يُعرِّف عن نفسه في بعض المواضع بوصفه «واقعيًّا انطباعيًّا»[1]؛ بمعنىٰ أنَّنا نفهم الأشياء كما هي في حدِّ ذاتها، وهكذا نُدرك الحقائق، ولكن من زاوية خاصَّة وفي ظروف معيَّنة؛ حيث لا يظهر لنا من الشيء سواء جانب منه، ولن يكون بمقدورنا معرفة الشيء من جميع جهاته وجوانبه؛ نحن إنَّما ننظر إلىٰ الشيء من زاوية واحدة: وهي الزاوية المتاحة لنا، وليس من جميع الزوايا، ولن نتمكن أبداً من الحصول علىٰ حساب جامع وحاسم عن الشيء؛ بيد أنَّ الذي نفهمه ونُدركه يكون صادقاً ومطابقاً للحقيقيَّة. ويقول في ذلك:

إنَّ الآراء المختلفة بشأن العالم ليست نسبيَّة؛ بمعنىٰ أنْ تقف في قبال العالم كما هو في حدِّ ذاته، وكأنَّ النظريَّة الصحيحة موجودة في مكان خارج العالم اللغوي للإنسان، وأنْ تكون قابلة للكشف في الشيء في حدِّ ذاته. هناك في كلِّ نظريَّة بشأن العالم وجود لعالم في نفسه أيضاً. إنَّ تنوُّع وتعدُّد الآراء بشأن العالم لا يتضمَّن القول بنسبيَّة العالم، بل إنَّ العالم - أيًّا كان - ليس شيئاً مختلفاً عن الآراء التي يعمل العالم علىٰ إظهار نفسه من خلالها. إنَّ الشيء في حدِّ ذاته - كما أثبت هوسرل - ليس شيئاً سوىٰ الاستمراريَّة التي تترسَّخ بالاقتران معها جميع الجوانب النصفيَّة للمشاهد المختلفة من الأشياء القابلة للإدراك واحدة بعد أُخرىٰ، حيث تُلقي بظلالها علىٰ بعضها[2].

---

(1) Perspectival realist.

(2) See: Gadamer, Martin; Truth in The Human Sciences, Published in Hermeneutics and Truth, 1994, pp. 447 - 448.

وقال برايس آر. واخترهاوزر[1] بدوره:

يجب - من وجهة نظري - تسمية النظريَّة المعرفيَّة لهانس غادامير بـ «الواقعيَّة الانطباعيَّة»؛ وذلك لأنَّ غادامير كان يُكرِّر علىٰ الدوام أنَّ الشيء في حدِّ ذاته إنَّما يُدرَك أبداً من طريق الإمكان التاريخي وفي أُفُق لغوي. نحن إنَّما نُدرك الأشياء في حدِّ ذاتها. وإنَّ هذه الآفاق تمارس دورها وآليَّتها بوصفها شرطاً من شروط المعرفة، وبوصفها حدًّا للمعرفة أيضاً؛ نحن إنَّما نفهم الحقائق من زاوية خاصَّة، وفي ظلِّ ظروف وشرائط خاصَّة[2].

وقد ذهب جون غروندان (١٩٥٥م)[3] إلىٰ اعتبار هانس غادامير بوصفه «واقعيًّا في معرض الخطأ»؛ وقال في ذلك:

لم يكن غادامير يتصوَّر أنَّ الهرمنيوطيقا تنجرُّ إلىٰ النسبيَّة المطلقة، التي هي التشكيك ذاته. ليس الأمر كما لو أنَّ صاحب النزعة البنيويَّة إذا أصابه العجز، فإنَّ كلَّ خطوة بشأن المعرفة البشريَّة والأبستمولوجيا سوف تنهار كما ينهار بيت من الورق المقوَّىٰ. لو أنَّ صاحب النزعة البنيويَّة خسر جولته، لا يعني ذلك أنَّ تلك الجولة هي الجولة الوحيدة الممكنة. يرىٰ غادامير أنَّ إخفاق النزعة البنيويَّة لا يستلزم نجاح النسبيَّة والتشكيك، وإنَّما هو - إلىٰ حدٍّ ما - التزام تجاه إمكانيَّة «الخطأ»[4].

لو أنَّ الشرائط التاريخيَّة واللغويَّة والنزعة التقليديَّة شكَّلت مانعاً نوعيًّا دون تحصيل اليقين اللَّاحب، فهذا لا يعني أنَّه لم يعد هناك طريق آخر

---

(1) Brice R. Wachterhauser

(2) See: Wachterhauser, ?, 1994, pp.154 - 155.

(3) Jean Grondin

(4) Fallibilism

لتوجيه علومنا ومعارفنا. فلو قُدِّر للنزعة البنيويَّة أنْ تموت، سوف تحلُّ محلَّها اللَّاعصمة وإمكان الخطأ، دون النسبيَّة والتشكيك(1).

إنَّ الواقعيَّة اللَّامعصومة والواقعيَّة الانطباعيَّة - التي تمَّ بهما تفسير رؤية غادامير - كلاهما شريك في أنَّنا لن نصل أبداً إلىٰ حقيقة الواقعيَّة، وإنَّ مسار الفهم في استمرار وتواصل لا ينتهي. إنَّ اختلاف هذين التفسيرين يكمن في أنَّ التفسير الأوَّل يقبل إمكان الخطأ بالنسبة إلىٰ جميع الأفهام والنظريَّات؛ لأنَّ الإنسان يعاني من محدوديَّة ذاتيَّة، وهذا الأمر يحول دون تحقُّق اليقين؛ وأمَّا الواقعيَّة الانطباعيَّة فهي ترىٰ أنَّ ما فهمته مطابق للواقع، وإنْ كان من زاوية بُعد من أبعاده.

٤ - ردُّ الجواب:

١ / ٤ - النسبيَّة لازم لا ينفصل عن الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة:

ما تقدَّم كان هو أقصىٰ ما يمكن قوله في الدفاع عن هانس غادامير، ودفع تهمة النسبيَّة عنه؛ ولكن لا يزال هناك بعض الأسئلة التي لم نجد لها إجابات مقنعة في فلسفة غادامير. ومن بين تلك الأسئلة هو أنَّ فهم الحقيقة - طبقاً لرؤية غادامير - يُعتَبر علىٰ الدوام بوصفه تجربة للمعنىٰ، وأنَّ هذه التجربة تحصل في معرض الجواب عن السؤال الذي كان الشخص بصدد العثور علىٰ جوابه. كان جواباً عن سؤال حيَّر المفسِّر، وأرشده إلىٰ تفسير النصِّ. إنَّه سؤال منبثق عن موقعه وفرضيَّاته الخاصَّة، وإنَّ إجابته تأتي ضمن هذه الدائرة. إنَّ لكليهما حيثيَّة تاريخيَّة، يضاف إلىٰ ذلك أنَّ الجواب يجب أنْ يكون قابلاً للإطلاق والتطبيق بالنسبة إلىٰ الواقع الراهن للشخص أيضاً، وهذا بدوره أمر غير ثابت؛ فهل النسبيَّة شيء غير هذا؟

---

(1) See: Dostal, Robert j.; the Experience of Truth for Godamer and Heidegger, Published in: Hermeneutics and Truth, Edited by Brice R. Wachterhauser, Northwestern University Press Evaston, 2002 , pp. 70 - 71.

يُجيب جون غروندان عن ذلك بأنَّنا لسنا من القائلين بالعينيَّة المطلقة، ولا نرتضي في الوقت نفسه النسبيَّة المطلقة. إنَّ العينيَّة التي نؤمن بها يمكن أنْ تجتمع مع نوع من النسبيَّة. وهي النسبيَّة التي لا تبلغ بمحو مفهوم العينيَّة إلىٰ المنتهىٰ، وربَّما كان هذا مثيراً للإعجاب إلىٰ حدٍّ ما.

وقال في توضيح كلامه:

يمكن لنا أنْ نُعطي لمفهوم العينيَّة معنىٰ أقلَّ إطلاقاً، لاسيّما من أجل تسديد الحساب إلىٰ هذه الحقيقة وهي أنَّنا كنَّا في السابق نمتلك علوماً كانت عينيَّة، ولكنَّها لم تكن مطلقة. في الهرمنيوطيقا لا يعدُّ بناء بيت للعينيَّة، بمعنىٰ الالتزام والتعهُّد لأُفق مطلق، بل بمعنىٰ أنْ نعترف بهذا الأمر رسميًّا، وهو أنَّ بعض المدَّعيات بشأن العلم والتفسير أكثر قابليَّة للاعتماد من سائر الآراء؛ من ذلك أنَّنا قد اعترفنا - علىٰ سبيل المثال - أنَّ علم الكيمياء والجفر والرمل والهيأة ليست علىٰ مستوىٰ واحد، وقبلنا بأنَّ الدولة المنتخبة ديمقراطيًّا أكثر مشروعيَّةً من الحاكم المستبدِّ. إنَّ مهمَّة الهرمنيوطيقا هي أنْ تأخذ بالنزعة النسبيَّة وتُخرجها من الإطلاق وتُدخلها في النسبيَّة، وتقبلها بشكل نسبي، وهذا لا يعني التخلّي عن العينيَّة(1).

إنَّ هذا الكلام من جون غروندان يُشير إلىٰ أنَّه هو الآخر يقول بورود أصل الإشكال علىٰ هانس غادامير، ويسعىٰ إلىٰ تخفيف النسبيَّة لا إنكارها من الأصل.

٢/ ٤ - تنافي الواقعيَّة مع الإنكار المطلق للنزعة البنيويَّة:

يبدو أنَّ الواقعيَّة الانطباعيَّة يمكن أنْ تجتمع مع النزعة البنيويَّة، ومن خلال التعديل يمكن للواقعيَّة اللَّامعصومة - بمعنىٰ أنَّ الشخص القائل بإمكان الخطأ علىٰ المعرفة إذا تخلَّىٰ عن كلّيَّة وتعميم القابليَّة للخطأ - أنْ تقبل بأصل هذا المبنىٰ

(1) See: Dostal, Robert j.; Ibid, 2002 , pp. 52 - 53.

المطروح من قِبَل هانس غادامير والمفسِّرين من أمثال جون غروندان، مع التحفُّظ وملاحظة بعض النقاط، ولا يقع في إشكال النسبيَّة المطلقة أبداً، بيد أنَّ النقطة الأساسيَّة التي تكمن هنا هي أنَّ هانس غادامير لا يستطيع أنْ يختار مثل هذا المبنىٰ؛ لأنَّ النزعة البنيويَّة لا تقبل الجمع مع مباني غادامير. إنَّ صاحب النزعة البنيويَّة يستطيع القول: هناك احتمال الخطأ في علومنا، ولكن ليس في مطلقها؛ إذ هناك لدينا في الوقت نفسه بعض القضايا التي لا يوجد فيها احتمال الخطأ، وإنَّ سائر القضايا تأخذ اعتبارها من هذه القضايا القطعيَّة والمرجعيَّة.

إنَّ الإشكال الذي يرد علىٰ أداء غادامير يكمن في أنَّه علىٰ الرغم من قوله بعدم عصمة العلم والمعرفة، يقول بكلّيّتها أيضاً، وعلىٰ الرغم من ذلك يبحث عن معيار لتشخيص الفهم الصحيح من الخاطئ أيضاً؛ في حين أنَّ هذين الأمرين لا يمكن الجمع بينهما.

٣/ ٤ – عدم الملازمة بين محدوديَّة الإنسان والقول بقابليَّة الخطأ مطلقاً:

إنَّ من بين الأبعاد والجهات الهامَّة المترتِّبة علىٰ هرمنيوطيقا هانس غادامير – تبعاً لمارتن هايدغر – هو التأكيد الكثير علىٰ محدوديَّة الإنسان، والنتيجة المترتِّبة علىٰ ذلك هي عدم العلم بجميع أبعاد الشيء، وعدم الوصول إلىٰ اليقين، وإمكان وقوع جميع العلوم والأفهام البشريَّة في الخطأ، وهذا كلُّه يُؤدّي في نهاية المطاف إلىٰ القول بالنسبيَّة. إنَّه يرىٰ أنَّ أهمَّ فهم وتجربة إنسانيَّة هي تجربة محدوديَّته وافتقاره(1).

ولكن يبدو أنَّه لا يوجد هناك أيُّ تلازم بين محدوديَّة الإنسان وبين عدم الفهم اليقيني؛ وذلك لأنَّ الإنسان حتَّىٰ مع الوصول إلىٰ اليقين أو إلىٰ ما لا يُحصىٰ عدده

---

(1) See: Gadamer, Martin; Truth in The Human Sciences, Published in Hermeneutics and Truth, 1994, pp. 356 - 357.

من حالات اليقين، لا يخرج عن المحدوديَّة، ولا يصبح مطلقاً، وحتَّىٰ الإنسان الذي يتَّصل بما وراء الزمان والمكان، يبقىٰ محدوداً ضمن دائرته الوجوديَّة. يضاف إلىٰ ذلك أنَّ العلم ببُعد من أبعاد الشيء، وإنْ لم يكن علماً بكلِّ الشيء، بيد أنَّه يُعَدُّ - في مورد ذلك البُعد - علماً وفهماً. إنَّ عدم العلم بسائر الأبعاد، لا يضرُّ بيقينيَّة بُعدٍ خاصٍّ.

إنَّ سرَّ هذا الخطأ يكمن في أنَّه يعتبر العلم بجميع اللوازم والملزومات والملازمات دون واسطة أو بوسائط قليلة أو كثيرة للشيء الواحد في جمع مسألة وقضيَّة واحدة؛ في حين أنَّ كلَّ واحدة منها تُمثِّل قضيَّة علميَّة مستقلَّة، وكلَّما وصل الإنسان في مورد شيء إلىٰ قضيَّة جديدة، كان ذلك علماً مستقلًّا وجديداً، ولن يكون ملازماً لتبدُّل القضايا السابقة في مورد ذلك الشيء؛ بل هو معرفة تضاف إلىٰ علمنا السابق؛ أجل إنَّ الإنسان لا يمتلك علماً مطلقاً في مورد الأشياء، وإنَّ نفي العلم المطلق عن الناس وحصره بالله سبحانه وتعالىٰ إذا لم يكن بمعنىٰ سلب العلوم اليقينيَّة المحدودة بالنسبة إلىٰ بعض حقائق الخلق، كان ذلك أمراً مناسباً ومقبولاً[1].

٤ / ٤ - الافتقار إلىٰ الميزان والمعيار المعتبر:

إنَّ ما تقدَّم من قِبَل هانس غادامير وتلاميذه وشُرَّاحه في ردِّ الاتِّهام بالنزعة النسبيَّة، إنَّما يكون مقبولاً إذا تمكَّنوا من تقديم معيار أو معايير لتمييز الفهم الصحيح من الفهم الخاطئ، وإلَّا فإنَّ القول بالنزعة العينيَّة ولو علىٰ نحو يقبل الخطأ، والقول بأنَّنا لا نتعرَّض إلىٰ النزعة النسبيَّة المطلقة، وأنَّ لدينا بعض المرجِّحات أبداً، سوف يبقىٰ مجرَّد ادِّعاء لا يستند إلىٰ أيِّ دليلٍ. والسؤال الماثل هنا: هل تمكَّن غادامير من تجاوز هذه المعضلة؟!

---

(١) انظر: جوادي آملي، عبد الله، شريعت در آينه معرفت (الشريعة في مرآة المعرفة)، ص ٣٢٥، مركز نشر اسراء، ط ٢، قم، ١٣٧٨ش. (مصدر فارسي).

لقد تحدَّث هانس غادامير مراراً عن الفرضيَّات الصحيحة والخاطئة، وعن الفهم الصحيح والخاطئ، والأُفُق الصحيح للنصِّ، والسؤال الذي يُجيب عنه النصُّ، والانحراف عن ذلك الأُفُق، والتمايز بين الأُمور. «إنَّ الفرضيَّات الصحيحة تُؤدّي إلىٰ الفهم، وإنَّ الفرضيات الخاطئة تُؤدّي إلىٰ الضلال»(١).

إنَّه يشير هنا إلىٰ مجرَّد معيار واحد فقط للتمايز بين هذين الأمرين، ألَا وهو الفاصلة الزمنيَّة. فهو يقول:

إنَّ الفاصلة الزمنيَّة تزيح الأحكام المسبقة الساذجة والخاطئة، وتجعل الأحكام التي توجب الفهم الأصيل أكثر وضوحاً. إنَّ الفاصلة الزمنيَّة هي التي تُجيب عن الإشكال الذي يتمُّ توجيهه في الغالب إلىٰ الهرمنيوطيقا؛ أي كيفيَّة التمايز بين الفرضيَّات الصحيحة التي نفهم بواسطتها، والفرضيَّات الخاطئة التي نتعرَّض إلىٰ سوء الفهم بسببها(٢).

وقال هانس غادامير في موضع آخر:

يمكن أنْ نطرح للهرمنيوطيقا التاريخيَّة حقيقةً سؤالاً أبستمولوجيًّا وبنيويًّا علىٰ النحو الآتي: ما هو الأساس الذي تقوم عليه مشروعيَّة الأحكام المسبقة؟ ما هو الشيء الذي يُميِّز الأحكام المسبقة المشروعة من الأحكام الكثيرة الأُخرىٰ التي لا شكَّ في أنَّ مهمَّة العقل الانتقادي تكمن في التغلُّب عليها(٣)؟

إنَّ هانس غادامير يرتضي هنا مرجعيَّة النزعة التقليديَّة والأصالة بوصفها مصدراً للحقيقة، ويذهب إلىٰ الاعتقاد قائلاً:

---

(1) See: Gadamer, Martin; Truth in The Human Sciences, Published in Hermeneutics and Truth, 1994, p. 299.

(2) See: Gadamer, Martin; Ibid, p. 298.

(3) See: Gadamer, Martin; Ibid, p. 277.

إنَّ النزعة التنويريَّة عندما كانت تحتقر جميع أنواع المرجعيَّات، عجزت عن رؤية هذا الأمر[١].

إنَّ اختبار الأحكام المسبقة التي تأثَّرت بالتاريخ والماضي، إنَّما يكون من خلال حملها علىٰ مواجهتها مع السنة والماضي[٢].

كما طرح هانس غادامير بحث مرجعيَّة النزعة التقليديَّة والأصالة في التمايز بين الفهم الصحيح، والفهم غير الصحيح، في مقالة «الحقيقة في العلوم الإنسانيَّة»[٣] أيضاً[٤].

١ / ٤ / ٤ - نقد معيار النزعة التقليديَّة والأصالة:

هل النزعة التقليديَّة والأصالة تُمثِّل معياراً مطلقاً أم نسبيًّا؟ إنَّ المعيار المطلق لا يتناسب مع مباني هانس غادامير؛ إذ إنَّ الأمر المطلق بالغ الشحِّ في القاموس المعرفي لغادامير، وإنَّ المعيار النسبي لا يصلح للحكم والتمييز؛ لأنَّ اعتباره في حدِّ ذاته يحتاج إلىٰ دليل.

كما يذهب هيرش بدوره إلىٰ الاعتقاد بأنَّ النزعة التقليديَّة والأصالة لا تصلح أنْ تكون معياراً لاعتبار الفهم؛ لأنَّ النزعة التقليديَّة والأصالة ليست شيئاً آخر غير تاريخ تفاسير النصِّ، وإنَّ كلَّ تفسير جديد يضاف بعد تبلوره وظهوره إلىٰ النزعة التقليديَّة والأصالة، ويُؤدّي إلىٰ تغييرها؛ ونتيجةً لذلك لا يمكن للنزعة التقليديَّة والأصالة أنْ تكون معياراً؛ لأنَّها في حدِّ ذاتها عرضة للتغيير؛ إنَّ ذات النزعة التقليديَّة والأصالة المتغيِّرة تبحث عن وجهة واعتبار لما يطرأ عليها من

---

(1) See: Gadamer, Martin; Ibid, p. 279.

(2) See: Gadamer, Martin; Ibid, p. 306.

(٣) عنوان المقالة في نصِّها الفارسي: «حقيقت در علوم انساني».

(4) See: Gadamer, Martin; Ibid, p. 279 - 282; Wachterhauser, ?, 1994, pp. 27 - 29.

تغيُّرات، وعليه كيف يمكن لها أنْ تكون معياراً لاعتبار التفاسير. إنَّنا من دون معيار ثابت لا نستطيع أنْ نحصل علىٰ اختيار صحيح حتَّىٰ بين تفسيرين مختلفين، ونبقىٰ نحن وهذه النتيجة القائلة بأنَّ النصَّ لا يُقدِّم لنا مفهوماً خاصاً أبداً[١].

٢/ ٤/ ٤ - الإشكالات الأساسيَّة الواردة علىٰ معيار «الفاصلة الزمنيَّة»:

إنَّ معياريَّة الفاصلة الزمنيَّة تعرَّضت للنقد حتَّىٰ من قِبَل تلاميذ هانس غادامير، يقول جون غروندان:

ربَّما أمكن للفاصلة الزمنيَّة أنْ تفرض علينا قبول الفرضيَّات الخاطئة، وتقضي علىٰ الأفكار الجديدة والأفضل. يضاف إلىٰ ذلك أنَّ هذا المعيار لا يجدي حيث نروم فهم الآثار المعاصرة التي لا توجد بيننا وبينها فاصلة زمنيَّة. ومن هنا فإنَّ غادامير في الطبعات الأُولىٰ من كتاب «الحقيقة والمنهج» إنَّما كان يعتبر الفاصلة الزمنيَّة مجرَّد معيار لتشخيص الفهم الصحيح من الفهم الخاطئ، وكان يستعمل عبارة (only)، إلَّا أنَّه عدل في طبعة عام (١٩٨٥م) لهذا الكتاب عن هذه الكلمة، واستبدلها بكلمة (often)، ويبدو أنَّه قد التفت بنفسه إلىٰ إشكال هذا المعيار[٢].

وقد أشار غروندان إلىٰ هذه النقطة في مقالة أُخرىٰ له تحت عنوان «الهرمنيوطيقا والنسبيَّة»، حيث قال:

إنَّ الفاصلة الزمنيَّة يمكنها أنْ تعمل علىٰ حلِّ بعض المشاكل إلىٰ حدٍّ ما، ولكنَّها لن تستطيع حلَّ جميع المشاكل، ولا هي وحدها تحلُّ المشاكل.

---

(1) See: Hirsch, E. D.; 1967, Validity in Interpretation, New Haven and London, Yale university press, pp. 250 – 251.

(2) See: Dostal, Robert j.; the Experience of Truth for Godamer and Heidegger, Published in: Hermeneutics and Truth, Edited by Brice R. Wachterhauser, Northwestern University Press Evaston, 2002 , pp. 45 - 46.

يضاف إلىٰ ذلك أنَّ النزعة التقليديَّة والأصالة والفاصلة الزمنيَّة تُؤدّيان في الكثير من الموارد إلىٰ بعض التفاسير المنحرفة عن المعنىٰ الأصلي للنصِّ، وهناك الكثير من النماذج والأمثلة علىٰ ذلك في التاريخ. إنَّ كلًّا من النزعة التقليديَّة والأصالة والزمان، كثيراً ما يتركان تأثيرات سلبيَّة ومجانبة للصواب في فهم النصِّ، وهذا في حدِّ ذاته إشكال آخر يرد علىٰ هذا المعيار.

والإشكال الآخر الذي يرد عليه هو أنَّ هذا الفهم ليس له تطبيقات في فهم الآثار المعاصرة؛ إذ لو كانت الفاصلة الزمنيَّة تُمثِّل شرطاً في صحَّة الفهم، لوجب ترك فهم جميع الآثار المعاصرة إلىٰ التاريخ، وللزم تركه مسكوتاً عنه في المرحلة الراهنة[1].

والإشكال الآخر الذي يرد علىٰ معياريَّة «الفاصة الزمنيَّة»، هو أنَّ هذا المعيار في حدِّ ذاته ينطوي علىٰ إبهام؛ إذ لم يُبيِّن مقدار الفاصلة الزمنيَّة المطلوبة لفهم النصوص فهماً صحيحاً. ولن يُجدي تحديد فترة زمنيَّة؛ إذ كلَّما تمَّ تحديدها بفترة زمنية يرد الإشكال والقول: لماذا لا يتمُّ تحديدها بفترة أقصر أو أطول؟

٣/ ٤/ ٤ - تقديم معيار ثابت، يتناقض مع تاريخيَّة الفهم:

أنْ يذهب هانس غادامير إلىٰ اعتبار التناغم والتماهي مع النزعة التقليديَّة والأصالة دليلاً علىٰ حقيقة وصحَّة الفهم، أو يعتبر تصرُّم الزمان معياراً لتشخيص الفهم الصحيح من الفهم الخاطئ - بغضِّ النظر عن صحَّة أو عدم صحَّته بشكلٍ عامٍّ - هل يعني أنَّه يقبل بهاتين القضيَّتين؟ أو بعبارة أُخرىٰ: هل يرتضي هذين الفهمين والحقيقتين بشكلٍ مطلقٍ وقطعيٍّ، أم أنَّه يتردّد في كلّيَّتهما وقطعيَّتهما؟

وبعبارة أُخرىٰ: هل قبل هانس غادامير بهاتين القضيَّتين بوصفهما فهماً يفوق التاريخ، بحيث لا يخضع للقوانين التاريخيَّة والمتغيِّرات الزمنيَّة، أم أنَّ هاتين

---

(1) See: Wachterhauser, ?, 1994, pp. 56 - 57.

القضيَّتين والفهمين بدورهما من القضايا التاريخيَّة، ونتيجةً لذلك تكونان نسبيَّتين ومرحليَّتين؟

إنْ اختار هانس غادامير الشقَّ الأوَّل، فإنَّ ذلك سوف يتنافىٰ مع أصل نظريَّة تاريخيَّة الفهم وتاريخيَّة وجود الإنسان الذي يقوم عليه أساس هرمنيوطيقيَّته؛ إذ إنَّه قد أكَّد مراراً وتكراراً علىٰ أنَّ الإنسان كائن تاريخي ومحدود، ومن المحال أنْ يتمكَّن من الوصول إلىٰ المطلق. وإنَّ اختار الشقَّ الثاني؛ عندها كيف يمكن القبول بهذه النظريَّة بوصفها معياراً يمكن من خلاله التمييز بين الفهم الصحيح والفهم الخاطئ؟! إذ كيف يمكن لما كان هناك إشكال في صحَّته ولا يقوم علىٰ أساس متين وأصيل، أنْ يصبح بنفسه معياراً لتقييم غيره؟!

يبدو أنَّ غادامير يؤمن بالنزعة البنيويَّة بشكل غير مباشر وعلىٰ نحو لاشعوري، ولكنَّه لا يستطيع الإقرار بذلك. إذا لم يكن هناك في البين معيار مطلق وكلّي، فما الذي يعنيه الحديث عن الفهم المعتبر وترجيح فهم علىٰ فهم آخر؟ بالقياس إلىٰ أيِّ أمر يتمُّ تقييم عبارة «الأرجح» و«الأكثر اعتباراً»؟ ليس أمام هانس غادامير غير القول: إنَّ الفهم الأفضل والأحسن يعني الذي يكون أكثر تناغماً مع النزعة التقليديَّة والأصالة؛ وعندها يرد السؤال القائل: ما هو معيار غادامير في تقييم التناغم؟ ومن أين لنا في الأساس أنْ نعلم أنَّ التناغم مع الأصالة يجعلها أقرب إلىٰ الحقيقة، أو يجعلها تبدو أقرب من الحقيقة؟ ومن هنا يبقىٰ هانس غادامير رازحاً في مصيدة النسبيَّة، رغم أنَّه لا يبدو متمسِّكاً من الناحية العمليَّة بلوازم رؤيته، ويُنكر ذلك علىٰ المستوىٰ النظري أيضاً.

إنَّ نظريَّة هانس غادامير في تقديم معيار للتمييز بين الفهم الصحيح والفهم الخاطئ من الاضطراب والتهافت بحيث أثارت حتَّىٰ المدافعين عنه؛ فهذه هو برايس واخترهاوزر - الذي يصف غادامير بالواقعيَّة الإنطباعيَّة - يقول:

فيما يتعلّق بكيفيّة تعاطي هانس غادامير مع مسألة تمايز الفهم الصحيح من الفهم الخاطئ، يبدو أنّه لم يذهب إلىٰ خيار حلّ المشكلة، وإنّما أخذ يبحث عن طريق يجعل نفس هذه المشكلة أمراً إيجابيًّا، وأنْ يرىٰ ذلك أمراً ذاتيًّا لبحث الإنسان عن الحقيقة ... وحتّىٰ التفاسير المتناقضة إذا كانت متناغمة في ذاتها، فإنّها تدلُّ علىٰ اشتمالها علىٰ حصّة من الحقيقة[1]**!**

وقال في هذه المقالة أيضاً:

إنَّ تماهي التفسير وتناغمه، يُعَدُّ توجيهاً وتبريراً كافيًّا لهذا الادّعاء القائل بأنَّ للتفسير تناسباً وتطابقاً مع الواقع؛ وأمّا لماذا يكون دليلاً كافياً علىٰ التطابق، فلأنّنا ليس أمامنا سوىٰ التفكير علىٰ هذه الشاكلة، وهو أنَّ التفاسير متماهية ومنتجة للواقع. وبعبارة أُخرىٰ: إمّا يجب علينا القبول بهذا الأمر، أو أنْ نقول بأنَّ التماهي والتناغم عاجز عن إنتاج الواقع، وفي الحالة الثانية نضطرُّ إلىٰ القول بثنويّة «الشيء في حدِّ ذاته» و«الشيء بالنسبة لنا»[2].

إنَّ التهافت والاضطراب والمصادرة علىٰ المطلوب في هذه الكلمات، دليل علىٰ أنَّ هانس غادامير عاجز عن تقديم معيار ينسجم مع مباني نظريّته، وأنَّ تلاميذه قد تخبَّطوا في هذا الشان أيضاً.

يقول كارستن شتوبر: إنَّ موقف غادامير من السؤال عن نسبيَّة الحقيقة، غامض وغير واضح. فهو من جهة يرىٰ أنَّ الفهم رهن بالأُفُق التاريخي الخاصِّ للمفسِّر، ويقول:

نحن لا نستطيع الحديث عن فهم أفضل، بل الموجود هو الفهم المختلف؛ إذ إنَّ جميع الأفهام رهن بالفرضيَّات المكانيَّة والزمانيَّة الخاصَّة؛

---

(1) See: Wachterhauser, ?, 1994, pp. 157 - 158.

(2) See: Wachterhauser, Ibid, 1994, p. 154.

ومن ناحية أُخرىٰ يصرُّ علىٰ أنَّ هذه التبعيَّة والارتهان لا تُعرِّض المكانة التاريخيَّة لصحَّة الفهم إلىٰ الخطر ... إنَّ هانس غادامير لم يواجه المسألة النسبيَّة بالمقدار الكافي(١).

ب - غادامير والحقيقة في العلوم الإنسانيَّة:

لقد تعرَّض هانس غادامير إلىٰ هذه المسألة في مقالتين طُبِعَتا في كتاب «الهرمنيوطيقا والحقيقة»، تحت عنوان: «الحقيقة في العلوم الإنسانيَّة»(٢)، و«ما هي الحقيقة؟»(٣). دون أنْ نجد فيهما تعريفاً وبياناً واضحاً لمعنىٰ «الحقيقة»؛ وحتَّىٰ في كتاب «الحقيقة والمنهج» حيث يجب أنْ يرد تعريف المفردات في مقدّمة هذا الكتاب، لا نجد كلاماً جامعاً وتعريفاً واضحاً للحقيقة.

وقد أقرَّ هانس غادامير بنفسه قائلاً:

ليس من السهل العثور علىٰ فهم صحيح للعلوم الإنسانيَّة بسبب طبيعة مهامِّها وبالنظر إلىٰ تلك الدائرة الواسعة التي تتعاطىٰ معها؛ من الصعب فهم وتقديم معنىٰ الحقيقة عندهم وما هي حصيلة ومعطيات هذه العلوم. ومع ذلك كلِّه يبدو أنَّ بالإمكان فهم هذا الأمر في حقول من العلوم الإنسانيَّة - ذات الموضوعات الأكثر تحديداً - علىٰ نحو أيسر(٤).

يقول هانس غادامير في مقالته «ما هي الحقيقة؟»:

عندما يعود مارتن هايدغر في معنىٰ الحقيقة إلىٰ مفهوم الكلمة اليونانيَّة للحقيقة، لن يكون هو أوَّل من وصل إلىٰ الاعتقاد بأنَّ الـ «Aletheia»

---

(1) See: Wachterhauser, Ibid, 1994, p. 184.

(2) Truth in the Human Sciences.

(3) What is Truth.

(4) See: Wachterhauser, Ibid, 1994, p. 25.

تعني الوضوح وعدم الخفاء. إنَّ الذي نتعلَّمه من مارتن هايدغر هو وجوب الحصول علىٰ الحقيقة باقتناصها. وكأنَّ هناك نوعاً من السرقة والاختلاس من بين الأشياء الخافية والمستورة. كان هيراقليطس يقول: «إنَّ الوجود (Nature) يُؤثَر أنْ يبقىٰ محتجبًّا في الخفاء».

إنَّ هذا الخفاء موجود في أفعال وأقوال الإنسان أيضاً، فإنَّ أقواله لا تشتمل في صلبها علىٰ كلِّ ما هو صحيح، بل إنَّها تشتمل علىٰ الكذب والزيف أيضاً. إنَّ الحقيقة هي الخفاء. إنَّ معنىٰ الكلام أنَّه يُقدِّم ما لا يمكن إخفاؤه ويعمل علىٰ إظهاره[1].

يذهب غادامير إلىٰ القول بأنَّ الحقيقة تخضع بدورها للتغيير بحسب الشرائط التاريخيَّة للتجربة البشريَّة أيضاً، فهي ليست أمراً ثابتاً وغير تاريخي؛ خلافاً للرؤية التقليديَّة إلىٰ الحقيقة والتي تعتبرها أمراً ثابتاً ودائماً لا يقبل التغيير.

إنَّ الاختلاف بين العلوم الإنسانيَّة والعلوم الطبيعيَّة يكمن في أنَّ العلوم الإنسانيَّة ليس لها في الأصل «متعلَّق في نفسه». ففي الوقت الذي يمكن لمتعلَّق العلوم الطبيعيَّة أنْ يكون مطلوباً بوصفه شيئاً يتَّضح في خضمِّ المعرفة الكاملة للطبيعة، يكون الكلام عن المعرفة الكاملة للتاريخ أمراً عديم المعنىٰ، ومن هنا لا يمكن الحديث عن متعلَّق في نفسه، بحيث يكون تحقيق العلوم الإنسانيَّة قائماً بالنظر إليه[2].

نقد:

١ - الغموض في رؤية هانس غادامير:

إنَّ من بين الأخطاء الجوهريَّة لهانس غادامير هي أنَّه يرىٰ أنَّ العلوم الإنسانيَّة

(1) See: Wachterhauser, Ibid, 1994, pp. 35 - 36.

(2) See: Gadamer, Martin; Truth in The Human Sciences, Published in Hermeneutics and Truth, 1994, p. 285.

- خلافاً للعلوم الطبيعيَّة - ليس لها متعلَّق في ذاتها، بل إنَّ الذي يمثل أمامنا في هذه العلوم هو تاريخ الكائن التاريخي، وحيث إنَّ التاريخ ليس أمراً ثابتاً، وهو في حركيَّة وجريانٍ مستمرٍّ، لا يمكن لنا أنْ نحيط به. وعلىٰ هذا الإساس ليس لدينا في العلوم الإنسانيَّة حتَّىٰ حقيقة ومطابق ثابت، بل الحقيقة هي ما نصل إليه علىٰ مرِّ تاريخنا بالتدريج وبشكل محدود. وبالتالي فإنَّ امتلاك الحقيقة بمعنىٰ التطابق مع الواقع لا معنىٰ له في هذه العلوم. وهنا يقع الإنسان في حيرة في فهم ما يقصده غادامير، عندما يقول: إنَّ الحقيقة تعني الانكشاف وعدم الخفاء؛ إذ من الصعب أنْ نعرف أنَّها انشكاف وعدم خفاء لأيِّ شيء، ولذلك يبقىٰ الإنسان هنا في حيرة من أمره.

أنْ لا يسعىٰ هانس غادامير وراء التمييز بين الفهم الصحيح والفهم الخاطئ كما ينبغي، وأنْ لا يرىٰ وجود الأفهام المتناقضة مشكلة، وأنْ لا يُبدي ردَّة فعل هامَّة تجاه النزعة النسبيَّة وإشكال إنكار الذات، وأنْ يتخلَّىٰ بسهولة عن الأفهام والقضايا المصدريَّة، يعود سببه إلىٰ نظرته هذه إلىٰ الحقيقة في العلوم الإنسانيَّة.

٢ - عدم الالتفات إلىٰ الأبعاد الثابتة من الإنسان:

هل يمكن القول حقًّا بأنَّ الإنسان - بما هو إنسان - ليس له أيَّ بُعد أو مظهر ثابت؟ ما هي إجابة هانس غادامير بشأن وجود فطرة واحدة لدىٰ الإنسان؟ ألم يكن لأرواح الناس منذ البداية حتَّىٰ الآن بُعد ثابت، تكون فيه وحدتها محفوظة علىٰ طول تاريخ حياة الإنسان أو حتَّىٰ لدىٰ جميع الناس؟ وهذا هو الشيء الذي ترفضه الفلسفة الإسلاميَّة والكثير من الفلسفات الأُخرىٰ، ولم يذكر هانس غادامير لإثبات مدعاه سوىٰ الاستناد إلىٰ الاستقراء والتجربة الحسّيَّة، وكذلك لم يُقم أيُّ دليل علىٰ بطلان القول الآخر.

يُؤكِّد هانس غادامير بشدَّة علىٰ مشاهدة التغيير في جميع العلوم والنظريَّات،

سواء في العلوم الطبيعيَّة أو في العلوم الإنسانيَّة، ويعتبر ذلك شاهداً علىٰ التاريخيَّة الذاتيَّة للإنسان وفهمه. وفيما يلي يبدو من الضروري الإشارة إلىٰ بعض النقاط:

النقطة الأُولىٰ: لا ينبغي الخلط بين التكامل وبسط وتنمية وجود الإنسان وفهمه وعلمه وبين التغيُّر والتبدُّل الحاصل فيه. فإنَّ الإنسان وفهمه يمكن أنْ يتكامل، وأنْ يصل إلىٰ مراتب ومراحل وجوديَّة ومعرفيَّة أسمىٰ وأعلىٰ بشأن شيء ما، كما يمكن للفهم أنْ ينمو ويتَّسع، ويكشف عن سائر الأبعاد المستورة من الشيء، دون أنْ يتأثَّر الفهم الأوَّل للإنسان في أيِّ واحدٍ من الموردين أعلاه؛ بل وقد يكتسب عمقاً ورسوخاً أكبر. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ التنمية والبسط العرَضي والتكامل الطولي للفهم لا يستوجب أيَّ تغيير أو تحوُّل في الفهم السابق للإنسان، وإنَّ هذا النوع من المتغيِّرات لا يستلزم تاريخيَّة الفهم، ولا يستلزم تغيُّراً أو تحوُّلاً في الفهم.

النقطة الثانية: أنَّ التاريخيَّة التي يذهب هانس غادامير إلىٰ الاعتقاد بأنَّها من ذاتيَّات الإنسان وفهمه، هي في حدِّ ذاتها معرفة تمَّ بيانها في إطار قضيَّة كلّيَّة وضروريَّة، ويكفي في ردِّها حتَّىٰ وجود مورد واحد للنقض. ولنا أنْ نسأل حقًّا: لماذا لم يُبدِ هانس غادامير أيَّ اهتمامٍ بالأبعاد المشتركة والثابتة من الأفهام في مختلف العلوم، ولم يتعرَّض لها في كتاباته بشكلٍ عامٍّ؟ وكأنَّه ليس هناك أيُّ فهم مشترك بين الناس في مختلف المراحل التاريخيَّة. كان علىٰ غادامير في الحدِّ الأدنىٰ أنْ يُقدِّم توجيهاً وتفسيراً لهذا النوع من العلوم أيضاً. نحن نشاهد بعد مضيِّ قرون علىٰ العلوم اللَّاهوتيَّة - علىٰ سبيل المثال - لا يزال هناك رأي واحد في الكثير من المسائل، ولم يُشكِّك فيها ولو شخص واحد؛ مع أنَّ مضيِّ عشرات القرون يبدو كافياً لحدوث تغيُّر في الفرضيَّات والموقعيَّات والسُّنَن.

وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ مجرَّد التحوُّل في العلوم لا يلازم تاريخيَّة ذات الإنسان

والفهم؛ وبالطبع ليس هناك من يُنكِر تأثير التاريخ والتحوُّلات علىٰ الفهم في الجملة.

٣ – الشواهد علىٰ ردِّ تاريخيَّة ذات وحقيقة الإنسان:

إنَّ معرفة الإنسان باعتباره موضوعاً للعلوم الإنسانيَّة، تُعَدُّ من الأبحاث البالغة الأهمّيَّة والتعقيد في وقتٍ واحدٍ. إنَّ البحث حول معرفة الإنسان وإدراك مختلف أبعاده يحتاج إلىٰ تحقيقات ودراسات تفصيليَّة وتأليف كُتُب متنوِّعة في هذا الشأن. والمدَّعىٰ هو أنَّ هذا الموضوع يتمتَّع بحقيقة واحدة وذات ثابتة، وأنَّ هذه الحقيقة تحتفظ بوحدتها وثباتها في جميع مراحل تكامل الإنسان، وفي الأساس فإنَّ هذا هو مكمن السرِّ في إمكان وتحقُّق العلوم الإنسانيَّة؛ وسوف نكتفي هنا بمجرَّد ذكر شواهد علىٰ وحدة وثبات حقيقة الإنسان.

٣/١ – أنَّ كلَّ شخص يرىٰ نفسه في جميع مراحل حياته شيئاً واحداً وثابتاً يحتفظ بجميع ذكرياته وخواطره؛ وهو علىٰ الرغم من إدراكه لتصرُّم أيَّامه وكثرة شؤونه المادّيَّة وقواه الجسديَّة، يشاهد حقيقة ذاته – بوصفها أمراً واحداً مغايراً لجميع هذه الأُمور – ويعلم بها بالعلم الحضوري. وعندما يسأل عن الزمان والمكان، لا يرىٰ نفسه مقيَّداً بأيِّ زمانٍ أو مكانٍ بعينه، بل يرىٰ جميع الأزمنة والأمكنة الماضية منطوية تحت دائرة وجوده. ومن بين جميع المتغيِّرات يرىٰ ذاته شيئاً واحداً ثابتاً غير غائب عن نفسه، وأنَّها حاضرة عند نفسه[1].

٣/٢ – أنَّ الحسَّ والتجربة والاستقراء بدورها تُؤيِّد الوحدة النوعيَّة والحقيقيَّة للإنسان وتعمل علىٰ إثباتها[2].

---

(١) انظر: جوادي آملي، عبد الله، فطرت در قرآن (الفطرة في القرآن)، ص ١٢٤، مركز نشر اسراء، ط ٢، قم، ١٣٧٩ش. (مصدر فارسي).

(٢) انظر: المصدر أعلاه، ص ٩٠ و٩١.

٣/ ٣ - أنَّ كثرة أعداد المخاطبين بالأديان الإلهيَّة الآخذين بالازدياد يوماً بعد يوم، رغم تصرُّم القرون بل وتعاقب الألفيات علىٰ وجود تلك الأديان، دليل آخر علىٰ أنَّ الإنسان بوصفه مخاطباً للأديان لم يرَ تغيُّراً في فطرته الأصيلة، وأنَّه لا يزال يبحث عن ضالَّته في تلك التعاليم. كما أنَّ اعتناق الأديان السماويَّة - ولاسيّما منها الدِّين الإسلامي الحنيف - من قِبَل شتَّىٰ الثقافات المختلفة والفئات الإنسانيَّة ذات الأعراق المتنوِّعة والمختلفة، رغم أنَّه خاطب الجميع بكتاب سماوي واحد وتعاليم واحدة، خير دليل علىٰ وجود قاسم مشترك بين جميع أفراد البشر.

٤/ ٣ - أنَّ الوجود يشتمل علىٰ سلسلة من القوانين والأحكام العامَّة والثابتة، وهي تسود وتجري في حياة الناس وشؤونهم، وهذا دليل علىٰ أنَّ البشر يتمتَّعون بذات وذاتيَّات مشتركة؛ إذ لو لم يكن البشر يتمتَّعون بذات وفطرة ثابتة ومشتركة؛ لتعذَّر جريان تلك القواعد والقوانين العامَّة، وأضحت مستحيلة ولا معقولة.

٥/ ٣ - أنَّ إنكار الذاتيَّة والتماهي الذاتي بين الناس، يضع علامة استفهام وتشكيك علىٰ إمكانيَّة العلوم الإنسانيَّة؛ إذ سينتفي في هذه الحالة إمكان صدور أيِّ قاعدة علميَّة عامَّة وثابتة بشأن أفعال الأفراد والمجتمعات البشريَّة، وسوف يغدو ذلك أمراً مستحيلاً؛ هذا في حين أنَّ هناك وجوداً لمثل هذه القواعد المقبولة، ومن خلال تنسيقها تتبلور حلقات العلوم الإنسانيَّة والاجتماعية المشتملة علىٰ عدد من العلوم المستقلَّة(١).

٦/ ٣ - لقد كانت هناك ولا تزال تطلُّعات ونزعات وميول واحدة سائدة بين الناس علىٰ طول التاريخ، من قبيل: النزوع إلىٰ التعالي والكمال، والرغبة في الحصول علىٰ الحقيقة، وحبِّ الجمال، وما إلىٰ ذلك من الأُمور الأُخرىٰ. ولا شكَّ

---

(١) انظر: رشاد، عليّ أكبر، منطق فهم دين (منطق فهم الدِّين)، ص ٢١٨، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، ط ١، طهران، ١٣٨٩ش. (مصدر فارسي).

في أنَّ هذه الميول المشتركة تستدعي علَّة بطبيعة الحال، ولا تخرج هذه العلَّة - بالحصر العقلي - من إحدىٰ حالتين؛ فهي إمَّا علَّة داخلية أو علَّة خارجيَّة. ولا شكَّ في أنَّ العامل الخارجي لا يمكنه أنْ يكون منشأً أو مصدراً لمثل هذه الميول والرغبات؛ وذلك لأنَّ العوامل الخارجيَّة هي علىٰ الدوام عرضة للتطوُّر وعدم الثبات، ونتيجةً لذلك لا يمكن أنْ تكون لها شموليَّة؛ وعليه لا مندوحة لنا من البحث عن منشأ وعلَّة هذا النوع من الميول والنزعات في داخل ذات الإنسان، واعتبار ذلك من ذاتيَّات كلِّ إنسان[1].

ج - هشاشة نظريَّة غادامير حول تاريخيَّة الفهم:

١ - بيان الإشكال:

ألَا تكون جميع هذه المدعيات من قِبَل هانس غادامير بشأن التاريخيَّة الذاتيَّة لفهم الإنسان، مع جميع تلك الشروح، وهذا التفصُّل الذي يحكي عن إطلاق نظريَّته وكلِّيَّتها، تاريخيَّة بأجمعها ومشمولة لتصرُّم الزمان أم لا؟ إنَّ الجواب عن ذلك بالإيجاب يزعزع قواعد وركائز تلك النظريَّة، ويجعل الاحتجاج بها باطلاً، كما أنَّ الجواب بالنفي ينقض أصل نظريَّته. يقول ليو شتراوس في ذلك:

يقول أنصار النزعة التاريخيَّة: إنَّ جميع الأفكار والعقائد أُمور تاريخيَّة؛ بمعنىٰ أنَّ مصيرها إلىٰ زوال. والسؤال الذي يمكن طرحه هنا: ما هو الشأن بالنسبة إلىٰ ذات النزعة التاريخيَّة؟ فهل تُعتَبر هذه النظريَّة نفسها أمراً تاريخيًّا ومحكوماً عليها بالفناء والزوال أيضاً؟ إذا كان كذلك إذن لا يمكن أنْ تكون معتبرة إلىٰ الأبد؛ بمعنىٰ أنَّه لا يمكن القبول بها بوصفها حقيقة بحتة؟ إنَّ

---

(١) انظر: السبحاني، جعفر، سيماي انسان كامل در قرآن (صورة الإنسان الكامل في القرآن)، ص ١٧٩ و١٨٠، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ط ٦، قم، ١٣٨٢ش. (مصدر فارسي).

الدفاع عن نظريَّة النزعة التاريخيَّة، يحكم بأنْ نشكَّ في ذات هذه النظريَّة أيضاً، وأنْ نخرج من حدِّها[١].

وقد تعرَّض هابرماس لهذا الإشكال ببيان آخر؛ حيث قال:

إنَّ هذا التصوُّر القائل بأنَّ طموح التنوير في مجال حذف الأحكام المسبقة، هو في حدِّ ذاته حكم مسبق، يمكن أنْ يضع الذين يأخذون نظريَّات غادامير بجدّيَّة أمام ادِّعاء مماثل. فلو أنَّنا قبلنا بالادِّعاء الخاصِّ بالنزعة التاريخيَّة «الوجود الحاضر في العالم»، عندها سوف تصبح نظريَّة غادامير بشأن التنوير مقيَّدة بدورها ومشتملة علىٰ «حكم مسبق»، ليس هناك أيُّ أُفُق مطلق أو خارجي يمكن له من خلاله أنْ يحكم بشأن تلك الرؤية حول الماهيَّة الممزوجة بالأحكام المسبقة للتطلُّعات والطموحات التنويريَّة[٢].

٢ - جواب هانس غادامير:

لقد تعرَّض هانس غادامير في التكملة الأُولىٰ لـ «الحقيقة والمنهج» تحت عنوان «الهرمنيوطيقا والنزعة التاريخيَّة» إلىٰ هذا الإشكال، وبحث في كلمات ليو شتراوس، واستنتج في نهاية المطاف قائلاً:

سؤالنا هو: هل هاتين القضيَّتين: «إنَّ كلَّ العلوم علىٰ نحو تاريخي محدودة ومشروطة»، و«إنَّ هذه القطعة وهذا الجزء من العلم صحيح علىٰ نحو غير مشروط»، علىٰ مستوىٰ واحد؛ بحيث تُعَدَّان متناقضتين، [كلَّا؛] لأنَّ نظريَّتي وأُطروحتي لا تقول: إنَّ هذه القضيَّة سوف يتمُّ فرضها صحيحة إلىٰ الأبد؛ كما أنَّه لم يتمّ مثل هذا الفرض حتَّىٰ الآن؛ بل إنَّ النزعة

---

(١) ليو شتراوس، حقوق طبيعي و تاريخي (الحقوق الطبيعيَّة والتاريخيَّة)، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: باقر پرهام، ص ٤٣ و٤٤، انتشارات آگاه، طهران، ١٣٧٣ش.

(٢) هولاب، روبرت، يورغن هابرماس، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: حسين بشيريه، ص ٢٥٧، نشر ني، طهران، ١٣٧٥ش.

التاريخيَّة في ذات جدّيَّتها في هذا الادِّعاء، تؤمن بهذه الحقيقة وهي أنَّ القضيَّة لن تعود في يوم من الأيَّام قضيَّة صحيحة وصادقة؛ بمعنىٰ أنَّ الناس في ذلك اليوم، سوف يُفكِّرون بشكل غير تاريخي. ومع ذلك لن تكون نتيجة هذا الأمر أنَّ القول بمشروطيَّة جميع العلوم لا معنىٰ له، ويُعَدُّ من الناحية المنطقيَّة مشتملاً علىٰ تناقض(١).

وقال في موضع آخر:

نحن نؤمن بحقيقة أنَّ تجربتنا عن العالم محدودة باللغة، لا تستلزم رؤية وأُفُق منحصر ومحدود؛ فإنْ كنَّا من خلال الدخول إلىٰ عوالم لغويَّة أجنبيَّة نتغلَّب علىٰ فرضيَّاتنا ومحدوديَّات تجربتنا السابقة عن العالم، فهذا لا يعني أنَّنا نهجر عالمنا؛ إنَّ هذا نظير المسافرين الذين يعودون إلىٰ بيوتهم وهم يحملون تجارب جديدة، وحتَّىٰ إذا لم نعد، لا نستطيع أنْ ننسىٰ ماضيَّنا بشكل كامل(٢).

وحتَّىٰ هنالك حيث نُدرك من الأساس أنَّ مجمل التفكير البشري حول العالم مشروط ومحدود علىٰ نحو تاريخي، وعلىٰ هذا الأساس يكون حتَّىٰ تفكيرنا محكوماً لهذه القاعدة؛ لا نكون حتَّىٰ هذه اللحظة قد افترضنا موقفاً غير مشروط. لا ينبغي الاعتراض علىٰ القضيَّة التي نقول بها وهي: «إنَّ الإنسان تاريخي ومحدود بشكل أُصولي»، بالقول:

إنَّ هذا الادِّعاء صحيح علىٰ نحو مطلق وغير مشروط، ولا يمكن أنْ يكون مستعملاً دون أنْ يكون متناقضاً في مورد نفسه. إنَّ إدراك المشروطيَّة والمحدوديَّة لا يُلغي مشروطيَّتنا ومحدوديَّتنا.

---

(1) Gadamer, Martin; Truth in The Human Sciences, Published in Hermeneutics and Truth, 1994, p. 534.

(2) Gadamer, Martin; Ibid, 1994, p. 448.

إنَّ هذا من بين فرضيَّات الفلسفة التأمُّليَّة حيث تُفهَم موضوعات ليست علىٰ مستوىٰ روابط القضايا من الناحية المنطقيَّة. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ حوارنا التأمُّلي وبرهاننا التأمُّلي خارج عن محلِّ البحث؛ لأنَّ بحثنا ليس في العلاقة بين الأحكام، حتَّىٰ يجب أنْ يكون محفوظاً بمنأىٰ من التناقض بالضرورة، وإنَّما نحن نبحث في العلاقات الحياتيَّة والمعاشيَّة. إنَّ تجربتنا اللغويَّة بشأن العالم تمتلك ظرفيَّة احتضان مختلف روابط الحياة[1].

ويقول كارل أوتو أبيل[2]:

إنَّ ما يقوله الأشخاص في حقِّ أنفسهم، يجب أنْ لا يُؤخَذ بوصفه قضايا خارجيَّة ملموسة تقال بشأن موجودٍ خاصٍّ. ومن هنا لا معنىٰ للإعلان عن عدم مفهوميَّة هذه القضايا من خلال إظهار الدور المنطقي لها أو تناقضها[3].

٣ - الإجابة عن هانس غادامير:

يمكن القول في الردِّ علىٰ جواب هانس غادامير: حتَّىٰ إذا لم يكن هناك تناقض منطقي بين القضيَّتين أعلاه، وأمكن الجمع بينهما بنحو من الأنحاء، للتخلُّص من إشكال التناقض؛ إلَّا أنَّهما من الناحية التطبيقيَّة الأبستمولوجيَّة متناقضتان، وإنَّ إشكال الإنكار الذاتي لا يرتبط بصورة القضيَّة التاريخيَّة، وإنَّما هو ناظر إلىٰ محتواه وشموليَّته لذاته. وبعبارة أُخرىٰ: لا فرق من حيث المناط بين القضيَّة التي تدَّعيها الرؤية التاريخيَّة وبين سائر القضايا في العلوم الإنسانيَّة.

إنَّ هانس غادامير يسعىٰ بخفَّة يد - من خلال هذه المغالطة القائلة بأنَّ إدراك مشروطيَّة جميع الأحكام البشريَّة لا يُؤدّي إلىٰ إلغاء محدوديَّتنا؛ لأنَّ

---

(1) See: Gadamer, Martin; Ibid, 1994, p. 448.

(2) Otto Apel.

(3) Gadamer, Martin; Truth in The Human Sciences, Published in Hermeneutics and Truth, 1994, p. 449.

متعلَّق هذا الإدراك هو نفس محدوديَّة ومشروطيَّة الإنسان - إلىٰ توجيه أذهان المخاطبين من نفس هذا الإدراك وهذه المعرفة التي تمَّ بيانها ضمن إطار قضيَّة كلّيَّة وغير مشروطة؛ في حين أنَّ هذا لا يُقدِّم أيَّ ضمانة أو توجيه لخروج هذه القضيَّة من شمول الحكم بالمحدوديَّة والمشروطيَّة. يضاف إلىٰ ذلك أنَّ اعتراف هانس غادامير وإقراره بأنَّه قد يأتي يوم لا يُفكِّر فيه الناس بشكل تاريخي، يُشكِّل منذ الآن معولاً يجتثُّ جذور نظريَّته، ولا يمكنه أنْ يجد دفاعاً يُحصِّنه في مواجهة رؤية خصومه.

يقول هابرماس:

إنَّ هانس غادامير نفسه يُدرك هذا التناقض، ويُذعن بوجود التعارض بين النظريَّة والتطبيق في مواقفه وآرائه؛ بمعنىٰ أنَّ نظريَّته لا تستطيع أنْ تقع في معرض أُصول وفروض تلك النظريَّة. إنَّه لا يستطيع الحديث عن النسبيَّة، إلَّا إذا ارتضىٰ نسبيَّة أحكامه أيضاً. إنَّ دفاعه في مواجهة الناقدين الذين وظَّفوا نظريَّته التأويليَّة ضدَّه، هو أنَّ الردَّ والإبطال الصوري والمنطقي، لا يلغي صوابيَّة وصحَّة الاستدلال بالضرورة. إنَّ هذا الكلام يمكن أنْ يكون صحيحاً، إلَّا أنَّ هانس غادامير من خلال إلغاء المنطق الصوري لا يترك لقارئه منهجاً وأُسلوباً لبحث ودراسة اعتبار مدَّعياته(١).

د - النزعة الذهنيَّة في هرمنيوطيقا هانس غادامير:

١ - مفهوم النزعة الذهنيَّة:

إنَّ النزعة الذهنيَّة رؤية تُؤكِّد علىٰ تدخُّل العناصر الذهنيَّة في التجربة والفهم،

---

(١) انظر: هولاب، روبرت، يورغن هابرماس، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: حسين بشيريه، ص ٢٥٨، ١٣٧٥ش.

أو هي في شكلها المتطرِّف نظريَّة تعمل علىٰ تحديد وحصر علومنا ومعارفنا بحالاتنا الذهنيَّة والفكريَّة(١).

إنَّ النزعة الذهنيَّة تجعل من تجربة الذهن أساساً لكلِّ معيار وقانون، ولها مراتب؛ وقد تصل إلىٰ القول باعتبار طبيعة ووجود كلِّ شيء رهناً بالإدراك الذهني لكلِّ شخصٍ عنها، وفي هذه الحالة يُؤدّي بنا ذلك إلىٰ المثاليَّة المطلقة.

٢ - النزعة الذهنيَّة والهرمنيوطيقا الفلسفيَّة:

يرىٰ هانس غادامير أنَّ تسلُّل الفهم التاريخي والسياقي إلىٰ موقعيَّة المفسِّر أمر لا محيص عنه. إنَّ هذا النوع من الفهم هو علىٰ الدوام رهن بالشرائط والظروف التاريخيَّة، والتي علىٰ أساسها يقوم المفسِّر بإدراك الأعيان الخارجيَّة، كما هو رهن بعلائق المفسِّر التي تعرض علىٰ هذه الشرائط.

يقول جورج وورنكه(٢):

علىٰ الرغم من أنَّ النصوص والأعمال الفنِّيَّة من وجهة نظر هانس غادامير تعمل علىٰ إظهار الحقائق، إلَّا أنَّ هذه الحقائق ليست أُموراً متعيِّنة. إنَّنا في فهم العمل الفنّي لا نفهم حقيقته بوصفه مظهراً لا يقبل التغيير لشيء واقعي وثابت، وإنَّما نفهمه بوصفه حقيقة بالنسبة لنا أو حقيقة من وجهة نظرنا؛ وهكذا الأمر بالنسبة إلىٰ حادثة تاريخيَّة أو تجربة اجتماعيَّة، حيث لا نصل من خلالها إلىٰ تعيُّن لمفهومه العيني والخارجي، وإنَّما ننظر إليها من زاويتنا التاريخيَّة، ومن هنا يبدو أنَّ الفهم الهرمنيوطيقي يتعرَّض إلىٰ التهديد والخطر من ناحية النزعة الذهنيَّة أو التفسير الاعتباطي(٣).

---

(1) See: The American Heritage Dictionary of The English Language.

(2) Georgia Warnke.

(3) See: Warnke, Georgia; 1987, Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason, Polity press, p. 74.

٣ - رؤية هيرش:

يذهب إي. دي. هيرش بدوره إلىٰ الاعتقاد بأنَّه إذا صحَّت النظريَّة القائلة بأنَّ كلَّ إنسان يعيش في موقعيَّة مختلفة عن موقعيَّة الآخر أو موقعيَّات الآخرين، وأنَّ لكلٍّ واحدٍ أُفُقاً مختلفاً عن آفاق الآخرين، عندها ستُفضي الحتميَّة التاريخيَّة الراديكاليَّة إلىٰ النزوع نحو علم النفس؛ إنَّ الأشخاص الذين يكونون بشكلٍ عامٍّ من الموجودات المختلفة عن بعضها، لا يستطيعون أنْ يُدركوا مقاصد بعضهم بعضاً. إنَّ هذا التقرير يربط مسألة الفهم بالذهنيَّة والأُفُق النفسي للأفراد[1].

الجواب عن هيرش:

يبدو أنَّ هذا الإشكال من هيرش علىٰ هانس غادامير علىٰ هذا المستوىٰ قابل للردِّ والجواب؛ وذلك لأنَّ غادامير لم يقل أبداً بالأُفُق الشخصي، أو الموقعيَّة الشخصيَّة، والافتراضات الشخصيَّة المسبقة، والأصالة الشخصيَّة أبداً. إنَّ غادامير يرىٰ الفهم عبارة عن امتزاج الأفهام حيث تُمثِّل الأصالة والمآثر بعض أطرافها. إنَّ المراد من الأصالة في مورد، جميع التفاسير التي وردت حتَّىٰ الآن بشأن مسألة ما، وإنَّ تأكيد هانس غادامير يقوم علىٰ أنَّ الفرد متعلِّق بالأصالة، وليس العكس، بل إنَّ الفرد قد تمَّ الإلقاء به في تيَّار الصالة. إنَّ إصراره علىٰ القول بأنَّ الفرضيَّات المسبقة للفرد مأخوذة من الموقعيَّات المتأثِّرة بالماضي والمآثر والتراث الثقافي للأسلاف، إنَّما يأتي لتحذيرنا من التفسير الشخصي. إنَّ الأصالة التي ننتمي إليها لا تخصُّني أنا فقط. إنَّ كلَّ شخصٍ يريد أنْ يُحقِّق في مسألة ما ويعمل علىٰ تفسيرها، يتعيَّن عليه مواجهة ذات هذه الأصالة، وبطبيعة الحال فإنَّ الأصالة تتغيَّر بمرور الزمن، وإنَّ كلَّ واحدٍ منَّا بدوره يُسهِم في إطار تكامل

---

(1) See: Hirsh, E. D.; 1967, Validity in Interpretation, New Haven and London, Yale university press, p. 257.

الأصالة، بيد أنَّ هذا أمر عامٌّ يستوي فيه الجميع. لم تكن هذه المسألة مطروحة لهانس غادامير أبداً، ولذلك لم نجده يوماً يقول: لماذا والحال هذه لا يزال الناس يفهمون بعضهم بشكل جيِّد[١].

وعلىٰ هذا الأساس يبدو أنَّ هيرش قد قصَّر في فهم رؤية هانس غادامير في هذا الشأن. كما أنَّ الاعتقاد بأنَّ تحليل هانس غادامير للفرضيَّات المسبقة والأصالة هو من نمط النزعة الذهنيَّة، علىٰ نحو ما تمَّ اتِّهام غادامير من قِبَل هيرش وأضرابه، بعيد للغاية. إنَّ تفسير هيرش لغادامير - من وجهة نظره - سطحي للغاية وبالغ الضحالة. يرىٰ غادامير أنَّ المعرفة التي يمتلكها فرد أو مجتمع في مورد شيءٍ ما، لا يُعَدُّ إنتاجاً لذلك الشخص أو ذلك المجتمع، بل هو نتاج التاريخ. إنَّ قضيَّة ما في مورد مفهوم أثر فنّي، لا تُمثِّل تعبيراً عن آفاق فرديَّة أو فرضيَّات شخصيَّة لمجموعة من المفسِّرين، بل هو تقديم لتراث جميع هؤلاء. ومن هنا فإنَّ عمليَّة الفهم لا تعود تُدرَك بوصفها نشاطاً ذهنيًّا، بل الفهم جزء من التاريخ المؤثِّر[٢].

أمَا الإشكال المنقول عن جورج وورنكه، فهو يبدو إشكالاً جديراً بالتأمُّل. وعلينا الآن أنْ نرىٰ هل يمكن التخلُّص من هذا الإشكال طبقاً لتعاليم هانس غادامير أم لا؟ هذا ما سنبحثه في الأبحاث أدناه.

٤ - النزاع الافتراضي بين وورنكه وغادامر:

إنَّنا فيما يتعلَّق بفهم النصوص والأعمال الفنّيَّة وما إلىٰ ذلك، نعمل في العادة علىٰ ربطها بشرائطنا وموقعيَّتنا. والسؤال هنا: هل جميع الأوضاع والأحوال

---

(1) See: Dostal, Robert j.; the Experience of Truth for Godamer and Heidegger, Published in: Hermeneutics and Truth, Edited by Brice R. Wachterhauser, Northwestern University Press Evaston, 2002 , pp. 64 - 66.

(2) See: Warnke, Georgia; 1987, Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason, Polity press, pp. 78 - 80.

الفرديَّة تعمل علىٰ تحديد جهة معتبرة بشأن الموضوع؟ هل هناك فرق بين الرأي الذي يعمل علىٰ إظهار معنىٰ الشيء والرأي الذي يعمل علىٰ إضماره أم لا؟ وهل كلُّ فهم لأنَّه متموقع يكون مثل جميع الأفهام؟ إذا كان المعنىٰ الذي أفهمه ضارب بجذوره في موقعيَّتي وحالتي ووضعي الراهن بالضرورة؛ إذن ما هو الفرق بين فهمي وبين التفسير الذهني البحت؟

يقول وورنكه: إنَّ السؤال الأصلي هو أنَّ فهمنا وإنْ كان محدوداً ومشروطاً بالأصالة والفرضيَّات المسبقة، وإنَّ هذين الأمرين ليسا فرديَّين أو شخصيَّين، بيد أنَّ المتيقَّن هو أنَّ الأصالة من الممكن أنْ تُؤدّي إلىٰ ظهور اتِّجاهات مختلفة بشأن مسألة ما، وفي مثل هذه الحالة ما الذي يجب علينا أنْ ننتخبه من بينها؟ من ذلك أنَّ أصالتنا - علىٰ سبيل المثال - تُقدِّم لنا تفاسير كثيرة ومختلفة عن وليَم شكسبير، وربَّما كان الاختلاف في بعضها بالغاً حدَّ التناقض؛ وعليه ألَّا يكون الوفاء لهذا التفسير أو ذاك - حيث يعودان كلاهما في جذورهما إلىٰ الأصالة التاريخيَّة - تابعاً لمواقفنا الشخصيَّة والفرديَّة والذهنيَّة؟ كيف يمكن لتجذُّر التفسير في الأصالة والأحكام المسبقة أنْ يحول دون ذهنيَّة التفسير؟

ألَا تغدو تفاسيرنا للنصِّ أو الأثر الفنّي، وللقِيَم الأصيلة التي ننتمي إليها اعتباطيَّة وجزافيَّة[1].

جواب هانس غادامير: يمكن القول: إنَّ هذه الطريقة في الاستدلال والحوار إنَّما تكون مفهومة وذات معنىٰ إذا قبلنا بفكرة مفهوم معيَّن أو معنىٰ في ذاته في مورد نصٍّ ما، وهذا ما لا يقبله هانس غادامير، فإنَّ الفهم هو علىٰ الدوام نوع من التفسير، وإنَّ المعنىٰ هو دائماً عبارة عن امتزاج آفاق المفسِّر والأمر الذي يتمُّ تفسيره؛ إنَّ الأُفُق وزاوية الرؤية لا تحول دون الفهم، بل هي شرط في إمكان الفهم.

(1) See: Warnke, Georgia; 1987, Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason, Polity press, pp. 78 - 80.

إشكال وورنكه: إنَّ هذا التحليل من هانس غادامير لا يعمل بدوره علىٰ رفع إشكال النزعة الذهنيَّة أيضاً؛ إذ لو افترضنا أنَّنا قد أثبتنا أنَّ الأصالة والافتراض المسبق شرط في الإمكان، بيد أنَّ السؤال هو: كيف يحصل هذا الفهم؟ إذ من الممكن لكلِّ أصالة أو لغة أنْ تُقدِّم لنا طُرُقاً مختلفة لفهم شيء ما؛ فهل كلُّها صحيحة ومتساوية؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، كيف يمكن للمفسِّر أنْ يتَّخذ قراراً باختيار واحدٍ من بين مجموع هذه الأفهام والتفاسير؟ [فهل العنصر الذي يعمل علىٰ ترجيح واحد من بين هذه الموارد شيء آخر غير الترجيح الشخصي والفردي؟][(1)].

جواب غادامير: إنَّ الذي يمكن لهانس غادامير أنْ يُحيل إليه فيما نحن فيه، هو لزوم التمييز بين الفرضيَّات الصحيحة والفرضيَّات الخاطئة.

إشكال وورنكه: لو افترضنا أنَّنا بمرور الوقت أو بسبب بعض المعايير توصَّلنا إلىٰ خطأ فرضيَّاتنا، واستبدلناها بفرضيَّات جديدة، فمن يضمن أنْ لا تكون الآراء الجديدة أقلّ اعتباطيَّة أو شخصيَّة أو جزافيَّة ومضلِّلة بالقياس إلىٰ الفرضيَّات التي تخلَّينا عنها؟ وبعبارة أُخرىٰ: ما الذي يجعلنا مطمئنِّين إلىٰ أنَّ الحقيقة التي وجدناها في الشيء حاليًّا، هي حقيقة قابلة للإثبات والقبول[(2)]؟

يقول وورنكه: صحيح أنَّ تفاسيرنا - من وجهة نظر هانس غادامير - ليست شخصيَّة، وإنَّما لها جذور تاريخيَّة، وأنَّ النصوص الموجودة حاليًّا بأيدينا هي عبارة عن مزيد من عقائد الأسلاف والمتقدِّمين وتوافق من مختلف الأصوات، ونحن بدورنا نضيف صوتنا وعقيدتنا إليها، ولكن هذا بدوره يُؤدّي بشكل ما إلىٰ النزعة الذهنيَّة، نحن عندما نتخلَّىٰ عن تصوُّراتنا حول نصٍّ أو موضوعٍ في ضوء الحقيقة التي وجدناها فيها، يبدو أنَّنا

---

(1) See: Warnke, Georgia; 1987, Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason, Polity press, p. 82.

(2) See: Warnke, Georgia; 1987, Ibid, p. 82.

قد استبدلنا فرضيَّات خاصَّة لم يتمّ اختبارها - حيث هي محدودة من تلقائها بأصالتنا - بفرضيَّات أُخرىٰ مقبولة من قِبَل الأصالة والنزعة التقليديَّة، ولكن ليس هناك ما يضمن أنْ لا تكون الفرضيَّات الجديدة اعتباطيَّة، وأنْ تُعلِّمنا أمراً جديداً بشأن الموضوع(١).

جواب هانس غادامير: يمكن لهانس غادامير أنْ يتمسَّك هنا بعنصر الإطلاق والحيثيَّة التطبيقيَّة للفهم؛ صحيح أنَّ الأصالة والنزعة التقليديَّة تُقدِّم لنا آراء مختلفة، بيد أنَّ الأمر في واقعة الفهم ليس بحيث نستسلم للأصالة بشكل كامل. إنَّ الآراء المختلفة بشأن الأصالة لا يتمُّ القبول بها بشكل مطلق، بل إنَّما يتمُّ قبول ذلك الرأي الذي يمكنه الارتباط بموقعي الراهن، وأنْ يكون له تطبيق ومفهوم في الموقعيَّة الراهنة، وأنَّ سائر المعاني سوف يتمُّ التخلّي عنها تلقائيًّا. وبعبارة أدقّ: في موضوع فهم الأصالة، يتمُّ فهم معنىٰ منه قابل للتطبيق علىٰ شرائطي الراهنة، وليس للأصالة معنىٰ آخر بالنسبة لي.

إشكال جورج وورنكه: إذا كان فهمنا للنصوص أو سائر أبعاد الأصالة متضمِّناً لإطلاقها تجاه موقعيَّتنا الراهنة، ألَا نكون قد جازفنا في إعادة تفسير تلك المدَّعيات بالنسبة إلىٰ تطبيقاتنا التاريخيَّة؟ يتمسَّك وورنكه هنا بقول لإميليو بيتي(٢)؛ حيث يقول:

> **إنَّ تحليل غادامير لتطبيقيَّة الفهم قد فتح الأبواب والنوافذ لاعتباطيَّة وذهنيَّة التفسير، وهدَّد حقيقة التاريخيَّة، بل وقام بتقويضها(٣).**

---

(1) See: Warnke, Georgia; 1987, Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason, Polity press, pp. 90 - 91.

(2) Emilio Betti

(٣) إنَّ هذا النصَّ في الأصل مكتوب باللغة الإيطاليَّة، وقد ترجمه جوزيف بيلخر إلىٰ الإنجليزيَّة وطبعه ضمن كتابه «الهرمنيوطيقا المعاصرة». ويقع نقل قول جورج وورنكه عن إيميليو بيتي في الصفحة ٨٣ من هذه الترجمة.

إنَّ سؤال إميليو بيتي هو: كيف لا نقع في الاعتباطيَّة والجزافيَّة في عمليَّة استبدال الفرضيَّات وجعل الأصالة قابلة للتطبيق؟

إنَّ هانس غادامير يدَّعي من جهة أنَّ كلَّ تفسير هو نوع من الحكم المسبق، ولذلك لا يمكن أنْ نلجأ لتحقيق الفهم إلىٰ قصد المؤلِّف والأُفُق الإلهي أو الأساليب والمناهج العلميَّة؛ لأنَّ فهم ذات هذه الأُمور هو في حدِّ ذاته متموقع وعبارة عن حكم مسبق، ومن ناحية أُخرىٰ يُنكِر أنْ تجعله موقعيَّة التفسير موضوعاً للاعتقاد الذهني بالكامل. إنَّ هانس غادامير لا يُوضِّح ما هي المحدوديَّات التي تفرضها موقعيَّة التفسير، وما هي المعايير التي نمتلكها في التفسير الصحيح، وما هي الضمانة التي تحول بينا وبين إطلاق تلك المعايير بشكل جزافي واعتباطي. إنَّنا حيث نعمل علىٰ توظيف أصالة تفسيريَّة بأُسلوب مناسب، بحيث نعمل حتَّىٰ علىٰ تغيير مدَّعياتها أو نعمل علىٰ إصلاحها، ما الذي يضمن أنْ لا نقوم بذلك علىٰ نحو مُستغِلٍّ ومتحيِّن للفُرَص(١).

جواب هانس غادامير: يمكن لهانس غادامير أنْ يحيلنا إلىٰ الحيثيَّة الديالكتيكيَّة والسؤال وفهم الجواب. يتعيَّن علىٰ كلِّ شخص أنْ يتَّخذ في قبال متعلَّق الفهم والأصالة والنزعة التقليديَّة حالة منفتحة، وأنْ يسمح للأصالة بطرح أسئلتها، وأنْ تحصل علىٰ إجابات عن تلك الأسئلة، وأنْ يُجيب عن أسئلتنا كي نصل في نهاية المطاف إلىٰ اتِّفاق واتِّحاد في الأُفُق. وعلىٰ هذا الأساس فإنَّ طريق الحيلولة دون النزعة الذهنيَّة يكمن في أنْ لا نعمل علىٰ فرض ميولنا وفرضيَّاتنا المسبقة علىٰ النصِّ، وأنْ نسمح للنصِّ وأيِّ بُعد آخر من الأصالة كي يتحدَّث معنا، حتَّىٰ نصل في مسار من السؤال والجواب إلىٰ معرفة جديدة. إنَّ مخرجات الحوار لا تعني أنْ

---

(1) See: Warnke, Georgia; 1987, Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason, Polity press, pp. 98 - 99.

يستسلم أحد الطرفين في نهاية المطاف إلىٰ الطرف الآخر، بل في الحوار الحقيقي حيث يسعىٰ الطرفان إلىٰ الوصول للحقيقة والواقع ليس هناك أيُّ موضع للعصبيَّة والتشبُّث بالنظريَّات والآراء الشخصيَّة، وغالباً ما تكون النتيجة المترتِّبة علىٰ مثل هذا الحوار هي الوصول إلىٰ أمر واقعي وجديد وراء آفاق الطرفين.

٥ - كلمة أخيرة بشأن إشكال النزعة الذهنيَّة:

يبدو أنَّ جورج وورنكه قد أذعن في نهاية المطاف بأنَّ هانس غادامير قد أجاب عن إشكال النزعة الذهنيَّة بشكل مناسب، وأنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة لا تسقط في وهدة النزعة الذهنيَّة. إنَّ الفرق بين هانس غادامير ومارتن هايدغر من جهة وبين المثاليين من جهة أُخرىٰ، يكمن في أنَّ العالم والأصالة يتعلَّقان - من وجهة نظر أصحاب النزعة الذهنيَّة - بذهن المعرِّف، في حين أنَّ الإنسان والفاعل المعرفي - من وجهة نظر هايدغر وغادامير - هو الذي يتعلَّق بالعالم والأصالة والنزعة التقليديَّة. إنَّنا نعيش ضمن العالم والأصالة، وأنَّهما يحيطان بوجودنا وأذهاننا وأفهامنا وفرضيَّاتنا المسبقة وأحكامنا السابقة، لا أنَّ ذهننا هو المحيط بهذه الأُمور، أو أنْ يكون له دور مستقلٌّ في كيفيَّة فهمها والنظر إليها، أو أنْ تكون هي من صنع وصياغة أذهاننا؛ وهو ما يدَّعيه إيمانوئيل كانط؛ حيث يقول: إنَّ كلَّ شيء يجب فهمه يتعيَّن عليه أنْ يمرَّ بقناة وبنية الحاسَّة وقوَّة الإنسان الفاهمة، ويتَّخذ شكل تلك البنية، وإنْ كان إيمانوئيل كانط - علىٰ الرغم من هذا الادِّعاء - لا يعتبر نفسه من القائلين بالنزعة الذهنيَّة!

ملاحظة: إنَّ الجواب الأخير لهانس غادامير لا ينسجم مع وجهة نظره ورؤيته بشأن الفرضيَّات المسبقة؛ إذ إنَّه لا يرىٰ النصَّ والأصالة فعَّالة لما تشاء، بل يرىٰ سهماً للفاعل المعرفي في عمليَّة الفهم أيضاً ... وإنَّ مسألة امتزاج الآفاق وحيثيَّة السؤال وجواب الفهم لخير دليل علىٰ هذه الحقيقة؛ فقد كان يرىٰ استحالة

الانفصال عن الفرضيَّات المسبقة، ولا يرىٰ أنَّ الحيلولة دون تأثيرها في حيِّز اختيار الإنسان؛ وعليه كيف يذهب الآن إلىٰ الادِّعاء بأنَّ علينا في عمليَّة الفهم أنْ لا نفرض أنفسنا علىٰ النصِّ، بل يجب علينا أنْ نسمح للنصِّ بأنْ يضع معناه الحقيقي وسؤاله الواقعي بين أيدينا، وأنْ نتركه يُؤثِّر فينا دون أنْ نسمح لافتراضاتنا المسبقة بالتدخُّل؟! لا يمكن الجمع بين ذلك التوصيف للواقع وبين هذه التوصيَّة، وإنَّ مجرَّد تعلُّقنا بالأصالة دون العكس، لا يحول دون تأثير فرضيَّاتنا المسبقة في الفهم.

٦ - الجواب الثاني عن إشكال النزعة الذهنيَّة:

كما يمكن لهانس غادامير كذلك أنْ يُسقِط تحدِّي النزعة الذهنيَّة عن الاعتبار من طريق آخر، وذلك أنَّ أصل هذه المسألة تابع لمنهج معرفي يقوم علىٰ ثنائيَّة الموضوع (الشيء). إنَّ النزعة الذهنيَّة إنَّما يكون لها معنىٰ فيما إذا كان لنا في مسألة الفهم والمعرفة علم بأمرين مستقلَّين باسم الفاعل المعرفي وموضوع ومتعلَّق المعرفة؛ حيث يوجدان في قبال بعضهما، وعندها كان يمكن الإشكال بأنَّ الشخص - فيما يتعلَّق بالوصول إلىٰ العين والمتعلَّق المعرفي - قد تعرَّض إلىٰ النزعة الذهنيَّة، إلَّا أنَّ هانس غادامير - حيث يرفض هذه الثنائيَّة من البداية، ويعتبر الفهم ظاهرة وحيثيَّة من الحيثيَّات الوجوديَّة للإنسان، وأنَّ الفهم في الحقيقة يعني من وجهة نظره وصولاً إلىٰ تجربة داخليَّة تُمثِّل مظهراً وتجلّياً من وجودنا - لا يعود هناك معنىٰ لتدخُّل الذهن في هذا الشأن.

وهنا يكون الإنسان في صُلب العالم، ولا يعود العالم منفصلاً عن الإنسان، ولن يكون العامُّ شيء يتمُّ عرضه علىٰ الفاعل المعرفي، بل الإنسان نفسه يتعلَّق بالعالم، وإنَّ هذا التعلُّق يظهر ويتجلَّىٰ عبر مسار من الفهم والتفكير.

لقد سعىٰ مارتن هايدغر وبعده هانس غادمير بالتبع إلىٰ الابتعاد عن فاعليَّة الذهن الاستعلائي من خلال طرح نوع من العينيَّة الواقعيَّة الخارجة عن تمايز

الفاعل (الموضوع)، وهي عينيَّة تُعَدُّ فيها «واقعيَّة» وجود الإنسان مرجعاً حاسماً ونهائيًّا. وعلىٰ هذه الشاكلة يكون هناك في تفكير مارتن هايدغر نوع جديد من العينيَّة المختلفة عن العينيَّة المنشودة للمذهب التاريخي والعينيَّة المطروحة لدىٰ ميتافيزيقيَّة المرحلة الجديدة، وبالتالي فإنَّها تختلف عن عينيَّة التفكير الإبداعي والتقني للمرحلة الجديدة بما تشتمل عليه من البراغماتيَّة والذرائعيَّة والتفكير المصلحي. إنَّ هذه العينيَّة تسمح للشيء بأنْ يتجلَّىٰ ويظهر لنا علىٰ ما هو عليه في الواقع(١).

٧ - الجواب الثالث عن إشكال النزعة الذهنيَّة:

علىٰ الرغم من أنَّ عقلنا قد تبلور ضمن الأصالة والنزعة التقليديَّة، وعلىٰ الرغم من أنَّ رؤيتنا بشان العقل متأثِّرة كذلك بفرضيَّاتنا المسبقة، بيد أنَّ هذا لا يعني أنَّ العقل قد تبلور من خلال رؤية ذهنيَّة.

إنَّ تصوُّراتنا عن المعنىٰ تعود إلىٰ تعلُّقاتنا وفرضيَّاتنا التي هي جزء من تجربتنا التاريخيَّة عن المجتمع الذي ننتمي إليه، وهي متقدِّمة علىٰ الاتِّجاه الشخصي لنا نحو الأشياء العينيَّة. وفي الحقيقة فإنَّ هذه التجربة التاريخيَّة تعمل علىٰ تحديد قدرتنا الاعتباطيَّة علىٰ الفهم؛ إذ ما دام فهم الشيء متجذِّر في التاريخ الكلِّي للتفاسير، فإنَّه يصون الإنسان من الوقوع في وهاد التفسير بالرأي.

وفي الحقيقة فإنَّ التنوير [بما في ذلك هيرش] - من وجهة نظر الإدراك المتأثِّر بالتاريخ - هو الذي قد ابتلىٰ بالنزعة الذهنيَّة من خلال اللجوء إلىٰ عقله الفردي، وليس من خلال إعادة صياغة دور الأحكام المسبقة والأصالة والنزعة التقليديَّة في الفهم؛ لأنَّه هو الذي ارتضىٰ إمكانيَّة تعيين المعنىٰ من قِبَل المفسِّر، وذلك ضمن

(١) انظر: بالمر، ريتشارد، علم هرمنوتيك (علم الهرمنيوطيقا)، ترجمه إلىٰ اللغة الفارسيَّة: محمّد سعيد حنائي كاشاني، ص ١٩، انتشارات هرمس، طهران، ١٣٧٧ش.

منهجٍ مستقلٍّ ومن دون قيود أو حدود، وبوصفه فاعلاً فرديًّا معرفيًّا، ومن خلال توظيف عقله الفردي(١). إنَّ إشكال هانس غادامير وتلاميذه علىٰ أصحاب النزعة العينيَّة من القصديِّين هو: من أين لكم اليقين بأنَّكم قد توصَّلتم إلىٰ المعنىٰ المقصود للمؤلِّف؟ وكيف أمكن لكم أنْ تقرأوا ذهن المؤلِّف؟ وهل يمكن الحصول علىٰ مثل هذا الشيء من دون توظيف عقولكم وأذهانكم الفرديَّة؟ وعليه فإنَّكم أنتم الذين تعانون من التفاسير الشخصيَّة ومن النزعة الذهنيَّة في مثل هذه الحالة.

وبطبيعة الحال يبدو أنَّه يجب التأمُّل في إشكال وورنكه علىٰ التيَّار التنويري؛ وذلك لأنَّ التنويريِّين لديهم قواعد لعدم السقوط في النزعة الذهنيَّة والتفاسير الشخصيَّة، وأنَّ المفسر عندهم لا يتمتَّع بتلك الحرّيَّة المنفلتة، بل يتعيَّن عليه أنْ يستعين بالمناهج والأساليب السائدة والمعقولة في عمليَّة الفهم والتفسير، وعليه فإنَّ كلام وورنكه في هذا الشأن لا يعدو أنْ يكون مجرَّد اتِّهام لا أكثر.

ملاحظة: إنَّ الجوابين الأخيرين إنَّما يكونان مقبولين فيما لو ارتضينا مبنىٰ هانس غادامير في الفهم والأجزاء المكوِّنة له، وأنْ نُلغي الفهم علىٰ أساس الشيء والموضوع. إنَّ الإشكالات التي بحثناها حتَّىٰ الآن، والتي تشمل إشكال الإنكار الذاتي، والنزعة النسبيَّة، والنزعة الذهنيَّة، إنَّما تُعَدُّ من لوازم نظريَّة الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة، وقد وردت عليها علىٰ فرض القبول بهذه النظريَّة، حيث تكون إشكالات بنائيَّة بحسب المصطلح، كما كان هناك بعض الإشكالات المبنائيَّة أيضاً في بعض المناسبات، كالذي تقدَّم في نقد معياريَّة الأصالة والفاصلة الزمنيَّة وبعض الإشكالات الأُخرىٰ.

إنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة لهانس غادامير تحتوي علىٰ الكثير من الأبعاد

---

(1) See: Warnke, Georgia; 1987, Gadamer, Hermeneutics, Tradition and Reason, Polity press, pp. 80 - 81.

والأبحاث الأُخرىٰ التي تستحقُّ النقد والنقاش، ومن بينها: البحث في ماهيَّة الفهم والعناصر المكوِّنة له، والبحث عن العلاقة بين الفهم والمنهج، بيد أنَّ مقالة واحدة لا تتَّسع لتناول جميع هذه الأبحاث، حيث يحتاج كلُّ واحدٍ منها إلىٰ بحثٍ مستقلٍّ(١).

نتيجة البحث:

كانت نتيجة الأبحاث السابقة هي أنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة تعاني أوَّلاً من معضلَّة النزعة النسبيَّة، وأنَّ هانس غادامير ليس لديه من خيار سوىٰ القبول بها؛ إنَّ أساس نظريَّة غادامير القائم علىٰ التاريخية الذاتية للفهم، يعاني من المفارقة والهشاشة؛ كما أنَّ هانس غادامير فيما يتعلَّق بمسألة «الحقيقة» في العلوم الإنسانيَّة قد تنكَّب الطريق وسار علىٰ غير هدىٰ؛ حيث غفل عن الجوانب الثابتة من وجود الإنسان. وفي نهاية المطاف لم يثبت اتِّهام هانس غادامير بالسقوط في شراك النزعة الذهنيَّة في ضوء القبول بمبناه في الفهم، وإنْ كان قد لامس حدود ذلك.

* * *

(١) لقد عمد المؤلِّف في كتاب «فهم در دام تاريخنگري» (الفهم في شراك الرؤية التاريخيَّة) إلىٰ بيان ونقد هذه الآراء بالتفصيل. (وانظر أيضاً لكاتب السطور: «گادامر و تاريخمندي فهم» (غادامير وتاريخيَّة الفهم)، المطبوع في مجلَّة: فصلنامه قبسات، العدد: ٤٩). (مصدران فارسيَّان).

مفهوم الهرمينوطيقا في فلسفة هايدغر
الاتصال بالكائن كمنهج للفهم

محمّد سيِّد عيد[١]

ظهرت كلمة **هرمينوطيقا** أوَّل مرَّة في أحد أعمال **يوهان كونراد دانهاور**[٢] (١٦٠٣ - ١٦٦٦م) الذي صدر باللغة اللَّاتينيَّة تحت عنوان «**الهرمينوطيقا المقدَّسة أو منهج شرح النصوص المقدَّسة**»[٣]. يحيلنا **دانهاور** في أوَّل صفحة من كتابه إلىٰ مؤلِّف آخر هو **بارباروس موسكوفيتس**[٤] وكتابه عن الهرمينوطيقا[٥].

شكَّل عمل **دانهاور** نقطة تحوُّل في الفهم اللَّاهوتي بين مفسِّري النصوص المقدَّسة، ذلك بأنَّ عمله يتضمَّن بصورة أوّليَّة عنصر تميُّز منهجي للهرمينوطيقا التحليليَّة عن المنطق التحليلي. ففي السابق كان التفسير هو المقصود من جهة المؤلِّف، حتَّىٰ عندما يقال: إنَّ المعنىٰ وهمٌ أو كذبٌ فهو يتطابق مع الحقيقة. وعلىٰ النقيض، يتعامل المنطق مع الحقيقة الفعليَّة، بما هي تقودنا إلىٰ الوضوح الجدير بالثقة. يُطبَّق هذا التمييز في الهرمينوطيقا المقدَّسة[٦] للكتاب المقدَّس بوصفها نموذجاً لكلِّ النصوص الأُخرىٰ (هي في فكرة التفسير الجيِّد)[٧]. تُميِّز

---

(١) أُستاذ الفلسفة، كلِّيَّة الآداب، جامعة القاهرة، مصر.

(2) Johan. Conrado Dannhawero

(3) Hermenevtica Sacra sive Methodus exponendarum S. Literarum.

(4) Barbaros Moscovitas

(5) Dannhawero,MDCLIV,P.1

(6) Hermenevtica Sacra

(7) boni interpretis.

الهرمينوطيقا المقدَّسة بين السؤال المتعلِّق بقصد المعنىٰ للنصوص المقدَّسة والسؤال عن وجوده الحقيقي أو الزائف. إنَّ قارئ الكتاب المقدَّس يجب أنْ يُقرِّر عبر التفسيرات ماذا كان قصد المؤلِّف؟ وعبر البحث المنطقي والتحليل أو عبر الثقة في الروح المقدَّسة بكونها مؤلِّف الكتاب المقدَّس. ومن ناحية أُخرىٰ، فإنَّ محتوىٰ الثقة[1] يُميِّز شكلاً عن العقل في التصديق أو الاعتقاد[2]. إنَّ المشكلة الهرمينوطيقيَّة الأُولىٰ هي الظروف التي تحيط بالقارئ والمستمع وأنْ تكون صحيحة في وضع يسمح بفهم المقصد التاريخي الموحىٰ به في الكتاب المقدَّس. تخدم الدراسات الفيلولوجيَّة والتاريخيَّة للكتاب المقدَّس بدقَّة الفهم التاريخي لموقف الكاتب. يشمل هذا تحديد عواطف المؤلِّف ووقت الكتابة. إنَّ الهدف النهائي هو تيسير فهم الذات ليس فقط للنصِّ، لكن أيضاً للموقف التاريخي للمؤلِّف الإنساني[3].

فنُّ الفهم:

يُرجِع هايدغر تاريخ مصطلح الهرمينوطيقا إلىٰ ما قبل ١٦٥٤م (وهو تاريخ ظهور كتاب **دانهاور** كما ذكرنا). ولذا فهو يعود به إلىٰ ما قبل الميلاد لدىٰ أفلاطون وأُرسطو. فيُعدِّد لنا الكثير من المحاورات التي ظهرت فيها كلمة ἑρμηνής وἑρμηνέων. يُعدِّد في محاورة **إيون** و**السفسطائي** و**ثياتيتوس**، وهي كانت تعني برسول الآلهة أو المفسِّر الذي لديه المعاني. أمَّا أُرسطو فله في هذا المجال مواضع عدَّة، مثل كتاب ***الشعر***، حيث ترد ἑρμηνέων بمعنىٰ المعرفة، ويذكر هايدغر

(1) fides quae creditor.

(2) fides qua creditor.

(3) Shantz Douglas H : A Companion to German Pietism,1660 - 1800, Brills Companions to the Christian Tradition‹Netherland, 2015. P. 24 - 25.

أيضاً كتاب أُرسطو[١] (في التفسير) (هذا ما ترجمه ابن رشد بكتاب *العبارة*) والذي يتحدَّث فيه عن **اللوغوس** أو **الكلمة**، وما تدلُّ عليه. ثمّ ينتقل هايدغر إلىٰ المعنىٰ عند القدِّيس **أُوغسطين** حيث ينقلنا إلىٰ النصِّ المقدَّس الذي علىٰ الإنسان أنْ يُفسِّر فقراته الغامضة. أصبحت الهرمينوطيقا فنًّا للفهم علىٰ يد **شلايرماخر**، ثمّ تحوَّلت إلىٰ قواعد للفهم علىٰ يد **دلتاي**، حيث رأىٰ الأخير أنَّ تحليل الفهم مثل البحث عن تطوُّر الهرمينوطيقا يأتي في سياق بحثه عن تصوُّر العلوم الإنسانيَّة[٢].

والحقيقة أنَّ هايدغر ينتهي من هذا العرض التاريخي لمصطلح الهرمينوطيقا إلىٰ فكرة واحدة هي التي تُمثِّل الخيط المشترك لكلِّ تاريخ الهرمينوطيقا، عنينا بها فكرة التواصل أو الاتِّصال. فكما أنَّ النشأة الأُولىٰ للهرمينوطيقا اتِّصال بين البشر والآلهة من خلال الشاعر كما لدىٰ أفلاطون، هي أيضاً اتِّصال بين الدلالة والمعنىٰ في الكلمة أو العبارة عند أُرسطو. وهي أيضاً اتِّصال بين الكلام الإلهي والبشر وتفسير المعنىٰ الغامض عند دانهاور وأُوغسطين ومفكِّري العصور الوسطىٰ. إنَّها تفسير للوقائع[٣]، تلك الوقائع التي نلتقي بوجودها، نراه ونُدركه ونُعبِّر عنه في تصوُّر[٤].

لكن هايدغر سرعان ما يستخدم هذه الفكرة المحوريَّة عن الاتِّصال في فهم الـ دازاين[٥] ذاته. والحقيقة أنَّ الهرمينوطيقا لدىٰ هايدغر هي فهم الـ دازاين. والاتِّصال هنا لمحاولة فهم الـ دازاين وأُسلوب وجوده. إنَّ الهرمينوطيقا ليست

---

(1) Περί έρμηνεας.

(2) Heidegger M: Ontology-the Hermeneutics of Facticity,translated by John van Buren، Indiana University,USA.1999,P.6 - 11.

(3) Faktizität

(4) ibid, P.11

(5) Dasein

إنتاجاً صناعيًّا لنمط من التحليل يفترضه الـ دازاين ويتطلَّع إليه، لكن هي السؤال عن: ما الحاجة إلىٰ جلب تلك الواقعة ذاتها (وهي واقعة الوجود هناك)؟ في ما هي الطريق؟ ومتىٰ؟ إنَّ العلاقة هنا بين الهرمينوطيقا والوقائع ليست علاقة إدراك الموضوعات والموضوعات المدرَكة، في علاقة السابق باللَّاحق، بل بالأحرىٰ التفسير ذاته هو الإمكانيَّة والتمييز لكيفيَّة خاصّيَّة وجود الوقائع. إنَّ التفسير هو الوجود الذي يجلب وجود الحياة الوقائعيَّة ذاتها[1].

والحقيقة أنَّنا يجب أنْ نتوقَّف هنا قليلاً عند مصطلح Faktizität الذي يستخدمه هايدغر في عنوان كتابه *الأنطولوجيا* - هرمينوطيقا الوقائع[2] فالواقعة التي يقصدها هنا من الأنطولوجيا هي واقعة الوجود وبالتحديد الوجود - هناك[3]. ولكن من هو الموجود هناك، هل هو الإنسان؟ كيف إذن يكون وجوده واقعاً؟ (يجب هنا التمييز بين واقع وواقعيٍّ، لأنَّ الواقعيَّ هنا يُوضَع في مقابل المثاليِّ وهذا لم يقصده هايدغر، أمَّا الواقع فهو التمثُّل والتحقُّق) وتمثُّل الـ دازاين في الوجود. يُعرِّف هايدغر الوقائعيَّة قائلاً:

إنَّنا نُسمّي الحقيقة الفعليَّة Tatsächlichkeit لواقعة Faktum الموجود الإنساني - التي يُكوِّنها كلُّ موجود إنساني يوجد بالفعل - وقائعيَّة[4].

إنَّ كون الموجود الإنساني يوجد كواقعة يعني بالنسبة لهايدغر أنَّ الموجود الإنساني يُلْقَىٰ في العالم دون أنْ يكون له اختيار في ذلك، وما يلتقي به الموجود

(1) ibid,P.12.

(2) Ontologie - Hermeneutik der Faktizität..

(3) Da-Sein

(٤) سليمان، جمال محمّد أحمد، الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠٠٩م، ص ١٠٩.

الإنساني المُلْقَىٰ في عالمه الخاصِّ هو قَدَرُهُ الذي لا حيلة له علىٰ دفعه ولا اختيار له فيه. فعلىٰ أيِّ نحو يوجد الإنسان في الواقع - في العالم؟ فما الفرق بين نحو وجود الإنسان ونحو وجود المنضدة؟ الإنسان موجود واللوحة الفنّيَّة موجودة والصفر موجود بالمعنىٰ الرياضي. فالشيء الطبيعي موجود وله وجود وكلُّ موجود له وجود بنحو مختلف.

فالوجود الخاصُّ[1] هي الصفة التي تنطبق علىٰ الإنسان وحده من بين باقي الموجودات «فالإنسان وحده يوجد» بينما الصخور تكون، والأشجار تكون، حتَّىٰ الله يكون. فكلُّها عند هايدغر موجودات في مرتبة الوجود العالم[2]. ولكن لماذا تلك التفرقة؟ إنَّ مصطلح هايدغر Existenz هو مرادف لكلمة «الوجود هناك»[3]. وذلك يعني أنَّ الإنسان وهو الكائن الوحيد من بين الموجودات الذي ينفتح علىٰ الوجود ويكتشف حقائق هذا الوجود المختفي. فهو موجود هناك بين تلك الموجودات وهو يُؤثِّر فيها ويتأثَّر بها، فهو منخرط معها وبهذا يكون موجوداً - في - العالم، وبالتالي فهو الذي يستطيع أنْ يصل من الوجود وفي الوجود إلىٰ حقيقته. فهو الوحيد بين الموجودات الذي لديه قدرة «الوعي الذاتي بالوجود»[4] بينما باقي الكائنات ليس لها هذا الوعي[5]. فهذا الإنسان الذي يوجد[6] يحاول أنْ يكتشف حقيقة الوجود[7]. ومن ثَمَّ يصبح الاتِّجاه من الوجود الخاصِّ إلىٰ الوجود

(1) Existenz

(2) Sein

(3) Kaufman,Walter,1956,P.213.

(4) Selbstbewuβtsein

(5) ibid: 14-15.

(6) Exist

(7) Sein

العامِّ. ولهذا كان سبب اختيار هايدغر للعنوان *«الوجود والزمان»* حيث إنَّ الوجود هنا بوصفه الوجود المحجوب عن كلِّ ميتافيزيقا سابقة. حيث كان الاهتمام بالوجود الخاصِّ[١] في الماضي، فالاهتمام بوجود الموجودات وليس بالوجود ذاته. فالاهتمام بالموجود وليس بالذي يجعل الموجود يُوجَد. أو بعبارة أُخرىٰ: الذي يجعل من الموجود موجوداً، فأين هو الضوء الذي يُنير ولا يستنير؟! ذلك ما حاول هايدغر أنْ يُنبِّه إليه في كتابه *الوجود والزمان*.

فالواقعة هنا هي واقعة وجود الـ دازاين هناك[٢]، إمكانيَّة الوجود وذلك هو التساؤل الهرمنيوطيقي عنه. إنَّ التساؤل الأساسي في الهرمينوطيقا لدىٰ هايدغر هو الوجود برؤية الموضوع الذي هو الـ دازاين. فهو الوجود علىٰ الطريق[٣] في ذاته لذاته. وطبقاً لهذا التساؤل الأساسي نجد كلَّ خصائص الوجود - الأُونطيقي من قلق واضطراب وزمانيَّة[٤].

والحقيقة أنَّ المصطلح الأخير وهو الوجود - الأُونطيقي أو الأنطولوجيا هي ما شكَّلت عنوان كتابه *الأنطولوجيا - هرمينوطيقا الوقائع*. فذلك العنوان يعني أنَّ الأنطولوجيا هي الهرمينوطيقا أو هرمينوطيقا وقائع الوجود. فالواقع هنا هو - كما يقول - سوف يُستَخدم كسمة الـ دازاين الذي يخصُّنا وهي تعني أنَّه في كلِّ مرَّة يكون الـ دازاين موجوداً هناك في زمن محدَّد فإنَّه يُشكِّل ظاهرة. إنَّها ظاهرة للتواقع أو الوقوف هناك في زمانٍ ما[٥].

إنَّ هذا الفهم لدىٰ هايدغر نابع من الاصطلاح ذاته، إذ ينقسم إلىٰ شقَّين onto

(1) Existenz

(2) das Da-Sein.

(3) being-on-the-way

(4) Heidegger,1999,P.13.

(5) Ibid,P.5.

وlogy، وهي في الأصل اليوناني οντος، وهي تعني في اليونانيَّة معنىً مزدوجاً، تعني الموجود الحاضر وتعني أيضاً الحضور والوجود. أمَّا الجزء الآخر فهو λογος وهي الكلمة. ولو أنَّنا ترجمناها ترجمة حرفيَّة عن اليونانيَّة لقلنا: (كلمة الوجود) أو (كلمة الموجود). ولكن السؤال هنا هو: أيُّ وجود نبحث له عن كلمة؟

إنَّ الوجود الذي يبحث عنه هايدغر أو الوجود الذي نبحث له عن كلمة هو وجود الـ دازاين. فعلىٰ أيِّ نحو يوجد الـ دازاين؟ وما ماهيَّته؟ وما هو الـ دازاين[1]؟ هنا نحن نطرح السؤال علىٰ هايدغر باللغة الألمانيَّة الذي يعني حرفيًّا (ما هذا الشيء الذي يُسمَّىٰ دازاين؟)، بهذه الصيغة من التساؤل طرح هايدغر سؤاله عن الفلسفة علىٰ طريقة سقراط بما هذا ?εστιν τί. إنَّنا نطرح السؤال بهذه الإمكانيَّة لأنَّ الفلسفة ذاتها لدىٰ هايدغر هي: «أنطولوجيا فنومنولوجيَّة كلّيَّة، تنبع من هرمينوطيقا الـ دازاين بوصفها تحليلاً للوجود الإنساني»[2].

والحقيقة أنَّ هذا التعريف للفلسفة هو تعريف يقوم بسجن كلِّ شيء ويختزله إلىٰ كلمة واحدة وهي **الـ دازاين**. صحيح أنَّ هذا المصطلح الذي لم يكن جديداً علىٰ تاريخ الفلسفة - هو يُعلي من قيمة الإنسان ويُميِّزه عن باقي الموجودات من حيث اتِّصاله بالوجود، وصحيح أيضاً أنَّ الهرمينوطيقا هي اتِّصال بين الشاعر وشعره والرسول والآلهة... إلخ، إلَّا أنَّ الفلسفة تصبح حبيسة الأنطولوجيا بالطريقة الفنومنولوجيَّة. فالمنهج الوحيد لدىٰ هايدغر هو المنهج الفنومنولوجي وهو يعلن عن ذلك ويضعه بصراحة كمنهج للوجود والزمان. ومن ناحية أُخرىٰ فإنَّ الفلسفة هي البحث في الوجود فقط، وكأنَّ الفلسفة ليست علىٰ علاقة بأيِّ

---

(1) Was ist das Dasein?

(2) Heidegger M.: Gesamtausgabe,Band2,Sein und Zeit,Frankfurt am Main,1977. S. 51.

علوم أُخرىٰ أو مجالات أُخرىٰ. وذلك علىٰ الرغم من أنَّ نظرة اليونان للفلسفة كانت مغايرة تماماً لهذا التصوُّر، حيث تضمُّ الفلسفة كلَّ العلوم. صحيح أنَّ هايدغر تحدَّث عن مثال الشجرة لدىٰ ديكارت، وهي أنَّ الميتافيزيقا هي الجذر الذي يمدُّ فروع شجرة الفيزيقا، ولكن أنْ تظلَّ الفلسفة حبيسة الوجود فهذا لم يكن من العودة إلىٰ الأُصول كما اعتاد هايدغر أنْ يأخذ المعنىٰ بالرجوع إلىٰ الأُصول اليونانيَّة. فكما أنَّ اليونان هم أصل الفلسفة وأصل كلِّ تقدُّم كما اعترف هايدغر صراحةً في محاضرته (ما الفلسفة؟)، كذلك فإنَّ اليونان لم يُحدِّدوا مجالاً واحداً تبحث فيه الفلسفة. ومن ناحية أُخرىٰ إنَّ الهرمينوطيقا ليست هي فقط المفسِّرة للـ دازاين. صحيح أنَّ كلَّ نصٍّ يقوم بتفسيره شخص ما، بيد أنَّ هذا التفسير يُمثِّل طبيعة الإنسان ذاته وأنَّ التفسيرات هي تمثيل وتحقيق لطبيعة وجود الإنسان وماهيَّته. وإنْ كان هذا المفهوم غامضاً لدىٰ هايدغر، إلَّا أنَّ هذا التصوُّر هو أشبه بتصوُّر هيغل عن الفكرة وكيفيَّة انبثاقها من العالم. مثلاً إذا قام ناقد فنّي بتفسير عمل درامي، فكيف يُمثِّل هذا التفسير فهماً للـ دازاين؟ وما الوجود الذي يشير إليه. هل هو وجود العمل الخيالي أم الواقعي؟ حتَّىٰ نظرة هايدغر إلىٰ الفنِّ تبدو مختزلة إلىٰ النظر للوجود وحقيقته. ومن ثَمَّ فإنَّ تعريف هايدغر هنا للفلسفة هو تعريف متعسِّف ومنحاز والانحياز إلىٰ الوجود إضافةً إلىٰ حصر مهمَّة الهرمينوطيقا في تفسير الـ دازاين.

فما هو الـ دازاين إذن؟ هذا المصطلح يدلُّ عند هايدغر علىٰ وجود الإنسان في العالم؛ وعلىٰ أيِّ نحو يوجد الإنسان في العالم. ولذا يُطلَق علىٰ هذا النحو الوجودي للإنسان[1] وهو يعني حرفيًّا في اللغة الألمانية موجود هناك Da = there Sein = being؛ وهناك مدرسة في التحليل النفسي تُسمَّىٰ بهذا المصطلح وتُعرَف باسم مدرسة

---

(1) Dasein

تحليل الموجود الإنساني أو Daseins analysis، وهي تعارض مدرسة **فرويد**(١) في التحليل النفسي، تأتي لتحليل الموجود الإنساني أو أحوال الموجود الإنساني في العالم من حيث هو موجود مَرْمِيٌّ في العالم، أو هو موجود مقذوف به في العالم. وهذا حال من أحوال الوجود الإنساني فكلُّنا مَرْمِيُّون في العالم، مقذوف بنا في العالم علىٰ غير إرادة منَّا. فَوعِينا لنجد أنفسنا في العالم بغير إرادتنا، وانزلقنا إلىٰ العالم فلم يُؤخَذ رأينا في ميلادنا، فهو حال من الارتماء(٢).

إنَّ الوجود هناك Da-Sein نفسه، من حيث هو مُلْقَىٰ يسكن في رمية الوجود بوصفها قدرَة المقدور، لكنَّنا يجب ألَّا نفهم من هذا أنَّ الإلقاء حقيقة فعليَّة منتهية، كما أنَّه ليس أيضاً واقعة مغلقة، بمعنىٰ أنَّه ليس تعبيراً عن وضع نهائي للإنسان يقهره في كلِّ أمره ووجوده. صحيح أنَّ هناك من الأُمور ما لا نملك له دفعاً لكنَّها لا يمكن أنْ تكون عقبة أمام تحقيق الموجود لوجوده الأصيل والذي هو دائماً وجود هناك نُحقِّقه عندما نمارس الاستباق ولا نبقىٰ رهناً لـ «ما كان»، أي الذي تُعبِّر عنه الوقائعيَّة. ولقد كانت الخطوة الأُولىٰ هي أنْ نُجيب علىٰ التحدّي الأكبر للهناك(٣)، وذلك لأنَّ الـ هناك(٤) عند هايدغر تُحدِث الإنارة(٥) التي تُؤكِّد علىٰ استنارة الموجود من نور الوجود بوصفه موجوداً في العالم، أو بالأحرىٰ بوصفه وجوداً - في - العالم(٦)(٧).

---

(1) Freud

(٢) Geworfenheit، محمود رجب، ٢٠٠٢م.

(3) Da

(4) das Da

(5) lichtung

(6) In-der-welt-sein

(٧) جمال سليمان، ٢٠٠٩م، ص ١٠٩ و١١٠.

لنتوقَّف هنا قليلاً ونسأل أوَّلاً: ما معنىٰ العبارة الأخيرة بأنْ ننظر إلىٰ الوجود بوصفه وجوداً - في - العالم؟ وثانياً: ما فائدة هذه الشروطات التي يضعها هايدغر بين الكلمات؟ ولماذا يضعها؟ وثالثاً: ما علاقة هذا الوجود في العالم بموضوع بحثنا عن مفهوم الهرمينوطيقا؟

يقول هايدغر في الصفحة الأُولىٰ من كتابه ***الوجود والزمان***[1]:

«هل لدينا اليوم إجابة عن السؤال عمَّا نقصده من المعنىٰ الحقيقي للفظ «موجود»؟ كلَّا. كذلك هل نحن اليوم أيضاً في حيرة فقط لأنَّنا لا نفهم تعبير «وجود»؟ كلَّا. كذلك يجدر بنا أوَّلاً ومرَّةً أُخرىٰ أنْ نوقظ في أنفسنا فهم معنىٰ هذا السؤال»[2].

ومعنىٰ هذه العبارة أنَّنا لا يمكن أنْ نفهم معنىٰ لفظ «موجود» إلَّا إذا فهمنا أوَّلاً معنىٰ لفظ «وجود». فكما أنَّنا لا يمكن أنْ نفهم الموجود إلَّا بفهم الوجود كذلك لا يمكن فهم نصوص الإنسان إلَّا بفهم وجوده. وكما سبق وأنْ أشرنا أنَّ الهرمينوطيقا عند هايدغر هي أساساً فهم لأُسلوب وجود الإنسان في العالم، ومن شأن فهمنا لوضع الإنسان في العالم وأُسلوب وجوده أنْ نفهم ما يقوم به الإنسان من شرح وفهم وتحليل للنصوص. إنَّ الهرمينوطيقا هي هرمينوطيقا الوقائع، أي وقائعيَّة الـ دازاين في العالم. فماذا تعنىٰ الوقائعيَّة؟ إنَّها تعني صفة ما هو واقعة، وهي تُطلَق علىٰ حال الإنسان من حيث إنَّه في العالم وممكن، لأنَّه لا يختار أنْ يُوجَد، ولأنَّه محدود في اختياره[3].

إنَّ تفسيرنا لهذه الوقائعيَّة هي عين الهرمينوطيقا الهايدغريَّة، ولكن كيف نفهم هذه الوقائعيَّة؟ اللَّهُمَّ إلَّا بعد أنْ نفهم وضع الوجود - في - العالم. فماذا تعني إذن

---

(1) Sein und Zeit

(2) Heidegger,1977,S.1.

(٣) سارتر، جان بول، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ١٩٦٦م، ص ٩.

هذه الوضعيَّة من الوجود؟ ماذا يعني أنْ يوجد الإنسان وسط الموجودات. فعند هايدغر أنَّه مثلما يكون الإنسان مقذوفاً في العالم فإنَّ العالم مقذوف في الإنسان، ولا انفصال بين الطرفين، والعلاقة بينهما علاقة عضويَّة وليست علاقة مكانيَّة. ويُؤكِّد هايدغر ذلك بوضع الشرطات الوجود - في - العالم(١).

إنَّ الوجود في العالم يعني - من وجهة نظر هايدغر - أنَّ الموجود الإنساني يفهم وجوده وأيضاً وجود سائر الموجودات الأُخرىٰ بقدر ما يفهم العالم، أو بالأحرىٰ بقدر ما يفهم أنَّه وجود في العالم، وبحيث يمكن أنْ يكون وجوده أو لا يكون. ويستند هايدغر إلىٰ هيراقليطس لتوضيح أنَّ الوجود - في - العالم كيفيَّة تنتمي للموجود الإنساني الذي يقول في إحدىٰ شذراته:

للأيقاظ عالم واحد مشترك، أمَّا النيام فلكلٍّ عالمه الخاصّ، فاليقظة - والتي لا تكون إلَّا بالفهم - تجعل الموجود الإنساني منفتحاً علىٰ الوجود، أمَّا النوم - والذىٰ يشير إلىٰ غفلة الموجود في وجوده - فهو يُغلِق الموجود الإنساني علىٰ نفسه، ويعزله عن وجوده، وفي كلتا الحالتين يبقىٰ العالم (الوجود) وجود الموجود(٢).

ويُقسِّم هايدغر عبارته عن الوجود - في - العالم إلىٰ ثلاثة مظاهر فنومنولوجيَّة: في العالم(٣)، الموجود(٤)، الوجود في In-sein. ففي العالم تتكوَّن البنية الأنطولوجيَّة وتتعيَّن فكرة العالميَّة(٥)، أمَّا الموجود فهو الذي يتحقَّق فيه سؤال: من؟ فهو الذي أُلقِيَ به في العالم دون إرادة منه. أمَّا الوجود في In-sein فيلجأ في

---

(1) In-der-welt-sein

(٢) جمال سليمان، ٢٠٠٩م، ص ١١٣.

(3) in der welt

(4) Seiende

(5) weltlichkeit

شرحها إلىٰ بعض الأمثلة، فهي ليست علاقة مكانيَّة مثل الماء في الكوب أو الملابس في الدولاب ولكن العلاقة هي علاقة وجوديَّة(١). وذلك يحدث من خلال المصدر(٢) والفعل منه: أكون(٣). فماذا تعني: أنا أكون(٤)؟ إنَّها تعني السكن مع(٥)، فهي مرتبطة بـ bei، وهي تعني: أنا أسكن وأُقيم عند.. العالم(٦)(٧). إنَّ وجود الـ دازاين هنا هو وجوداني(٨)، وكذلك أُسلوبه في العالم وعلاقته به هي علاقة وجوديَّة عضويَّة. إنَّ وقائعيَّة الـ دازاين هي تفسيره من هذا المنطلق الوجودي.

ومن هذا المنطلق الوجودي للـ دازاين يبدأ هايدغر تفسير الـ دازاين في أمثلة تطبيقيَّة للهرمينوطيقا، وهي: تفسير الـ دازاين في الوعي التاريخي، تفسير الـ دازاين في الفلسفة.

يبدأ هايدغر حديثه عن الوعي التاريخي بتعريفه للماضي(٩) بأنَّه الوجود

---

(1) Existentzial

(2) Sein

(3) bin

(4) Ich bin

(5) wohnen bei

(6) Ich wohne‹halte mich auf bei … der welt

(7) Heidegger.1977,S.72 - 73

(8) Existentzial

(٩) يستخدم هايدغر كلمة gewesen للتعبير عن الماضي بدلاً من استخدام الكلمة المعتادة Vergangenheit التي يعود أصلها إلىٰ الفعل vergehen بمعنىٰ ينقضي أو يزول، وفضَّل استخدام التصريف الثالث من الفعل sein يكون أو يوجد Gewesen الذي يعني «ما كان» ليحتفظ بمعنىٰ الوجود أو الكينونة حتَّىٰ في الماضي، وقام بتقسيم كلمة الحاضر Gegen.wart علىٰ هذا النحو ليُعبِّر عن أصلها الذي تعود إليه، فالمقطع الأوَّل من الكلمة يعني نحو أو اتِّجاه، بينما المقطع الثاني من الكلمة يعني حفظ أو صيانة أو حراسة، وكأنَّ الحاضر صيانة أو حراسة أو حفظ ظاهرتي الزمانيَّة الأُخرَيين أي ما كان والمستقبل. (جمال سليمان، ٢٠٠٦م، ص١٩٣).

المعبِّر عن شيء ما[1]. فهو مُعَبِّرٌ عن شيْءٍ ما لم يعد حاضراً. فلدىٰ هايدغر فكرة رئيسيَّة عن أنَّ الوعي التاريخي هو مفسِّر لوجود الـ دازاين، بوصفه نمطاً للوجود العامِّ في الحياة. إنَّ هذا النمط من التفسير هو ما يجعل من ذاته حاضراً ومقدِّماً لنفسه للعامَّة في نمط من وجوده، أي من خلال التفسير ذاته. وهذا يعني أنَّ الوعي التاريخي هو «هناك» في كلِّ نمط يجلب ذاته إلىٰ فضاء مفتوح للعموميَّة بتحديد التفسير الذاتي، فهي تحتفظ بذاتها في تلك العموميَّة، بأنْ تُبقيها، وتنشرها. في هذا الوعي الذاتي نجلب إلىٰ اللغة ما يعتقد أنَّه كلَّ شيء ومتعلِّق به، ويفعل هذا الأمر بـ دازاين الحياة ذاتها. إنَّ نمط تفسير الـ دازاين، تفسيره الذاتي في الحقل العامّي هو طبقاً لتعبير ما يعتقده الـ دازاين ذاته بأنَّ كلَّ شيء متعلِّق به. يحتاج هذا الأمر إلىٰ تسليط الضوء علىٰ التفسير الذاتي للوعي التاريخي مطابق مع خارج التفسير الذاتي للتفلسف[2].

تبدو فنومنولوجيَّة هايدغر بصراحة من القراءة الأُولىٰ للفقرة السابقة؛ يبدو ذلك بوضوح في تعريف هايدغر للماضي بأنَّه شيء معبِّر عن شَيْءٍ ما، وهي لا تعني إلَّا فكرة الإحالة[3]، وقد ذكرها صراحةً. والإحالة إلىٰ شَيْءٍ ما هي نفسها فكرة القصديَّة[4] الهوسرليَّة، فيُعرِّفها هوسرل بأنَّها تلك الخصوصيَّة للخبرة بوصفها وعياً بشيءٍ ما[5].

فالقصديَّة هي الوجود المتوجِّه للوعي، أي هي الوعي في حالة كونه متوجِّهاً نحو شيء آخر غيره، أي في حالة تجاوزه لذاته وتخارجه عنها قاصداً مطلوبه، بغية

(1) being-an-expression

(2) Heidegger,1999,P.43

(3) reférence

(4) intentionalität

(5) Husserl E,1913,S.168.

إدراكه وفهمه ومعرفته. ولكي يُؤكِّد هوسرل هذه الدلالة الأنطولوجيَّة للوعي وارتباطه بالوجود ارتباطاً ماهويًّا قصديًّا وعضويًّا، يلجأ إلىٰ كتابة المصطلح هكذا Bewuβt-sein(١)، فالوعي هنا لديه لا يعني إلَّا وعياً بوجود ما ارتبط معه عضويًّا وليس مكانيًّا، ذلك ما يُفسِّر إشكالية الشرطات، فوفقاً للقصديَّة يصبح الوعي وجود - نحو - العالم، أي وجوداً وجدانيًّا(٢) منجذباً نحو العالم ومرتبطاً به عضويًّا.

كذلك فإنَّ الهرمينوطيقا تحيلنا من النصوص إلىٰ ما هو خارجَها كي نقوم بتفسيره وتأويله. وهي نفسها الإحالة إلىٰ شيءٍ ما كموضوع للفنومنولوجيا. ويُؤكِّد هايدغر علىٰ أنَّ هرمينوطيقاه هي هرمينوطيقا فنونمولوجيَّة، قائلاً:

إنَّ المعنىٰ المنهجي للوصف الفنومنولوجي هو التفسير. إنَّ لوغوس فنومنولوجيا الـ دازاين هو سمة الهرمينوطيقي، والذي من خلاله يرتبط

---

(١) محمود رجب، ٢٠٠٦م، ص ٩٩ و١٠٠.

(٢) استخدمت هنا مصطلح أُستاذي د. محمود رجب الذي يربط فيه بين الوجود والوعي. إذ يقترح ترجمة الكلمة الألمانيَّة bewuβtsein بـ «الوجدان». وذلك ترجمة لما يقصده هوسرل من المصطلح الألماني والذي يُترجَم عادةً وحتَّىٰ الآن بالوعي. ولكن كان رأي أُستاذنا أنَّه «ليست هناك - علىٰ ما نعلم - كلمة في اللغة العربيَّة أصدق ولا أبلغ في تعبيرها عن هذا المعنىٰ من كلمة الوجدان فالوعي وجدان، فلو جرَّدنا هذه الكلمة من دلالتها النفسيَّة والشعريَّة المألوفة ورجعنا بها إلىٰ أصلها اللغوي البكر، لوجدنا أنَّها تجمع في آنٍ ما بين معاني: الوجود، والوجد (الخروج من، والانجذاب نحو)، والقدرة علىٰ المعرفة. وإذا نظرنا في معاجم اللغة (وخاصَّة، لسان العرب، وأساس البلاغة للزمخشري، والمنجد) فسوف نجد أنَّ من بين المصادر «وجد» الوجود والوجد والوجدان، وتأتّىٰ وجد بمعنىٰ علم، ووجد المطلوب: أدركه، والوجد يقال بمعنىٰ القدرة، يقال: هذا من وجدي، أي من قدرتي، ويقال: أنا واجد للشيء، أي قادر عليه. والجدير بالذكر في هذا الصدد أنَّ من بين تعريفات هوسرل العديدة للوعي تعريفه بأنَّه أنا أقدر. وتعريف الوجود عند ابن عربي هو: وجدان الحقِّ في الوجد.

الـ دازاين ذاته بفهم الوجود بالمعنىٰ الحقيقي للوجود والذي من خلاله أيضاً سيجعل من البنية الأساسيَّة للوجود معروفة. إنَّ فنومنولوجيا الـ دازاين هي الهرمينوطيقا بالمعنىٰ الأصلي للكلمة، وهي التي تُسمَّىٰ بعمل التفسير[1].

ووفقاً للتعريف السابق للهرمينوطيقا الفنومنولوجيَّة يجب أنْ ننظر إلىٰ التاريخ والوعي التاريخي. وقد استشهد هايدغر بحديث **شبنغلر** عن النقص الذي نجده في الملاحظة التاريخيَّة. فالموضوعيَّة التاريخيَّة لا تتحقَّق في ما يرىٰ **شبنغلر** إلَّا فقط عندما ننجح في رسم صورة التاريخ التي لا تعتمد علىٰ وجهة النظر المشروطة بالملاحظة في التاريخ «الحاضر». إنَّ تحرير التاريخ من الأحكام المسبقة الشخصيَّة الخاصَّة بالملاحظ، التي لم تعد أبداً في حالتنا أكثر من تاريخ لجزء من الماضي، إذ يفترض أنَّ حاضر الغرب الأُوروبي هو هدف التاريخ، وأفكاره العامَّة واهتماماته بمعيار تحديد منجزات الماضي وما سوف ينجز في المستقبل، هذا هو الهدف من كلِّ ما يلي[2].

فيرىٰ هايدغر أنَّ هذا التفسير الذاتي يضع الوعي التاريخي نفسه قبل مهمَّة الفوز بالنظرة العامَّة «للحقيقة الكلّيَّة للإنسان»، أي جلب الـ دازاين الإنساني داخل نظرة الطريقة الموضوعيَّة المطلقة. فلم يعد التفسير الذاتي بسيطاً لتقديم الوعي التاريخي مثل المعرفة لذاتها والمعرفة عن ذاتها، لكن بالأحرىٰ ترتبط بذاتها بمثل النمط الذي يدفع الماضي مواجهاً في النمط الموضوعي غير المتحيِّز. إنَّ لدىٰ الوعي التاريخي حاضر الـ دازاين قبل ذاته بالطريقة المساوية لما في الماضي، وهذا يعني أنَّ ذلك الوعي لديه مسبقاً مستقبل للـ دازاين موضوعي قبل ذاته في المطابقة

(1) Heidegger M,1977, S.50.

(2) Heidegger M.,1999, P.43-44

بالخاصيَّة التاريخيَّة التي وُضِعَت في البداية. إنَّ التقدُّم والحساب المسبق للمستقبل وتدهور الغرب لم يكن نزوة أو مزحة رخيصة من شبنغلر للجماهير، لكن بالأحرىٰ تعبير مترابط منطقيًّا لواقعة بخصوص الإمكانيَّة الأساسيَّة المسبقة والوعي التاريخي الحقيقي بالنهاية، (الذي لم يكن بعد فعليًّا الحاضر عندما ندرسه - نقرؤه ونتنبَّأ بالمستقبل عن طريق المقارنة)[1].

سبق أنْ ذكرنا أنَّ الدازاين ونحوَ وجود الإنسان موجودٌ وقائعي، فكيف يتعامل التاريخ مع تلك الوقائع؟ من هذا المبدأ للوقائعيَّة فإنَّ تاريخيَّة الموجود الإنساني لا يمكن أنْ تتحدَّد في الوقائع المادّيَّة أو حتَّىٰ في الثقافة ومظاهر التقدُّم، أو عبر ما يُحقِّقه من إنجازات في فروع العلم المختلفة؛ لأنَّ الربط بين تاريخ هذا الموجود ومثل هذه الوقائع والحوادث يقوم علىٰ أساس من فهم علاقة الذات (الموضوع)، تلك الثنائيَّة المتغلغلة في كلِّ شيء حتَّىٰ التاريخ، ولا يمكن بأيِّ حال تصوُّر التاريخ علىٰ هذا النحو، فإذا جاز لنا أنْ نصف الوقائع الماضية بأنَّها تاريخيَّة، فإنَّنا لا نعرف لماذا لا ننعت بهذه الصفة نفسها الوقائع الحاضرة التي يجب أنْ تُحدِّد التاريخ للمستقبل، والواقع أنَّ هذا ما نفعله أيضاً. فالصُّحُف لا يفوتها أنْ تُعلِن مقدَّماً أنَّ هذا الحدث المعاصر أو المقبل سيكون حدثاً تاريخيًّا، فكيف ينبغي أنْ نفهم الوقائع التاريخيَّة من حيث إنَّها وقائع تخصُّ الموجود الإنساني؟ يقول هايدغر: يجب «النظر إلىٰ وقائع التاريخ علىٰ أنَّها وقائع للوجود في العالم»، لأنَّ ثَمَّة ارتباطاً ماهويًّا بين الوجود وتاريخ الموجود الإنساني، إذ يقول هايدغر: «إنَّ تاريخ الوجود يحمل ويُحدِّد كلَّ ظرف وكلَّ موقف إنساني». فالتاريخيَّة التي يريد هايدغر أنْ يُؤسِّسها هنا تاريخيَّة فرديَّة، وكلُّ الأحداث

---

(1) Heidegger M.,1999,P.45.

والوقائع التي تحدث إنَّما تكتسب قيمتها التاريخيَّة فقط بوصفها وقائع للموجود، وليس بوصفها تاريخيَّة في ذاتها، أي إنَّها تكتسب تاريخيَّتها من الموجود[١].

إنَّ تمثُّل شبنغلر بالتحديد في هذا النمط الذي يجب فهمه في ذاته في اتِّفاقه مع ممكناته، هو الذي جعل الوعي التاريخي اليوم حاضراً، ووضعه إلىٰ الأمام. إنَّ العلوم التاريخيَّة الإنسانيَّة لم تكن واعية بأخطاء أسرّ التخصُّص الدقيق للبحث. فتاريخ الفنِّ مثلاً يحاول أنْ يرفع من ذاته بمخطَّط «عقلي» من خلال محاكاته. وبدلاً من ذلك فإنَّ مجال كلِّ تخصُّص هو التركيز علىٰ موضوعاته، كما يفعل تاريخ الفنِّ في ذاته، وكذلك سمة وجوده، والإمكانيَّة المناسبة للوصول إلىٰ التعريف به. إنَّ سوء الفهم في محاكاة تاريخ الفن يأتي من محاكاة العلوم الأُخرىٰ له، فهي تفهمه ولا تفهم نفسها (فهي تفهمه من حيث هو أُسلوب وتعبير وشكل)، أمَّا في ما يخصُّ موضوعه فنجد الالتباس. كذلك فإنَّ سوء فهم الدِّين يأتي من عمق الـ دازاين عندما يدخل تاريخ الدِّين في لعبة رخيصة للأنماطِ والأشكالِ، والأمرُ نفسُه ينطبق علىٰ تاريخ الاقتصاد والفلسفة والقانون[٢].

فالوعي التاريخي إذن هو وعي بواقعة وجود الإنسان في العالم، وغير ذلك هو تضليل وإقصاء لحقيقة التاريخ ذاته. وكذلك فإنَّ تركيز الهرمينوطيقا علىٰ النصوص هو تضليل تاريخي تقوم فيه الهرمينوطيقا بنسيان تأويل تطبيقها علىٰ الحياة الإنسانيَّة في معناها الأساسي[٣].

وكما هو الحال في الوعي التاريخي الذي يُركِّز علىٰ وعي الـ دازاين، كذلك فإنَّ

---

(١) جمال سليمان، ٢٠٠٦م، ص ١٩١ و١٩٢.

(2) Heidegger M.,1999, P.45.

(3) Michael Groβheim,2012, S.143.

الفلسفة هي الأُخرىٰ مبحثُها الأساسىٰ هو الـ دازاين. وقد وضع هايدغر مجموعة من النقاط التي من خلالها تُفسِّر الفلسفة الـ دازاين، وهي:

١ - بوصف أنَّ الموضوعيَّة العلميَّة نوع من الفلسفة تُعَدُّ الفلسفة في حقائقها المطلقة المتحرِّرة من وجهات النظر والتعسُّف غير القابل للنقد في فلسفة رؤىٰ العالم والصورة المحدَّدة للحياة هي فلسفة طبيعيَّة. إنَّ موضوعيَّة التعريف ونمط المعالجة الموصوف يجعل من الفلسفة ملجأً مناسِباً لحماية الـ دازاين من النسبيَّة المطلقة.

٢ - وبوصف هذه الموضوعيَّة نوعاً من الفلسفة، فهي تجعل من الـ دازاين ذاته موضوعاً لنظرة الواقعيَّة. فهي لم تكن فقط محض فلسفة رؤىٰ للعالم، لكن هي الرؤية الممكنة للعالم هي فرصة الوجود المتَّجه نحو النقاط الأساسيَّة في الإحالة لتعزيزها.

٣ - إضافةً إلىٰ ذلك، فإنَّ هذه الموضوعيَّة العلميَّة لهذا النوع من الفلسفة هي مجرَّد سعي أكاديمي قليل جدًّا لِمن يهرب من الحياة ويتخلَّىٰ عن لذَّاتها للتعالي للوصول إلىٰ ما هو ما وراء الحياة التي هي الحياة ذاتها. وبصورة ديناميكيَّة، إنَّ النظام ذاته لديه تحديد لسمة عمليَّة الحياة ذاتها، أي بمعنىٰ، أنَّ الفلسفة وحدها لديها ما يتطلَّبه «الفرد» اليوم من هذا الـ دازاين وهو ما نُطلِق عليه وجود «الحقيقي في الحياة».

٤ - أنَّ نوع الفلسفة الذي هو «الحقيقي في الحياة» هو فلسفة هي دون أنْ تكون من أجل «مجرَّد» الذاتيَّة، فهي كلّيَّة وعينيَّة في وقتٍ واحدٍ، أي إنَّ ما يوجد في هذا العرض هو ما يوجد بحاجة عامَّة له، وذلك بعيداً عن التخصُّص ووجهات النظر التافهة، قصيرة النظر للمشكلات(١).

لقد أضحىٰ مفهوم الهرمينوطيقا لدىٰ هايدغر مقصوراً علىٰ وجود الإنسان وكيفيَّته وعلاقته بالوجود العامِّ. إنَّ هرمينوطيقا النصوص وفقاً لهذا المفهوم هي هرمينوطيقا مضلِّلة، لأنَّها تقوم بنسيان الوجود علىٰ حساب الموجود. إنَّ

(1) Heidegger M,.1999,P.50.

الهرمينوطيقا بهذا المفهوم هي فنومنولوجيا أصيلة، فموضوع قصديَّتها هو الـ دازاين وتتعامل مع ظاهرته الوقائعيَّة في علاقتها العضويَّة مع العالم. لقد أعلن هايدغر صراحةً أنَّ الهرمينوطيقا هي فنومنولوجيا الـ دازاين أو فنومنولوجيا واقعة الـ دازاين في العالم.

وتلك النتيجة لمفهوم الهرمينوطيقا ناتجة من أساسين هامَّين: المنهج الفنومنولوجي، وقاعدة نسيان الوجود[١]. وقد استخدم هايدغر المنهج الفنومنولوجي للقضاء علىٰ هذه القاعدة ومن خلاله يتمُّ معاودة سؤال الوجود[٢]، لنستردَّ قيمة الموجود في علاقته مع الوجود الأصيل. فالوقائع التاريخيَّة المفردة ليست كافية للكشف عن هذه الهويَّة الأصيلة في الإنسان وعن واقعة وجوده وأُسلوبه في العالم. كذلك فإنَّ الآراء الذاتيَّة في الفلسفة لا تكشف عن العلاقة الحقيقيَّة بين الإنسان والموجودات والوجود، والتي تتجلّىٰ فيما هو مَعِيش، والتي هي تجلٍّ لفكرة العالم المَعِيش[٣]، ونتعامل معه من خلال التجربة المَعِيشة، تلك التجارب الإنسانيَّة التي تضع وجوديَّة[٤] الإنسان أمامنا موضع اهتمام ودراسة. كذلك فإنَّ دراسة الفنِّ وتاريخه لدىٰ هايدغر ليست محض دراسة للأشكال والألوان والتعبيرات... إلخ، بل هي دراسة لعلاقة الفنِّ بالحقيقة، أي بحقيقة الوجود وعلاقة الإنسان به، وإلَّا كان الفنُّ مُضِلِّلاً وزائفاً. هكذا تكشف الهرمينوطيقا عن الطبيعة الأنطولوجيَّة للإنسان بوصفها ممارسة فنومنولوجيَّة.

* * *

---

(1) seinsvergesenheit

(2) Die seinsfrage

(3) lebenswelt

(4) existenzial

مصادر البحث:

١ - رجب (محمود)، المنهج الظاهرياتي في الفلسفة المعاصرة، المجلس الأعلى للثقافة، ٢٠٠٦م.

٢ - رجب (محمود)، محاضرات في الميتافيزيقا، أُلقيت عام ٢٠٠٢م في جامعة القاهرة.

٣ - سارتر (جان بول)، الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، دار الآداب، بيروت، ١٩٦٦م.

٤ - سليمان (جمال محمّد أحمد)، الوجود والموجود، دار التنوير للطباعة والنشر، ٢٠٠٩م.

٥ - غادامر (هانز جيورج)، فلسفة التأويل، ترجمة محمّد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، بيروت، ٢٠٠٦م.

6 - A Greek - English Lexicon to the New Testament،revised by Thomas Sheldeon Green،M.A،London،1976.

7 - Cellérier J.E.: Biblical Hermeneutics،trans. By Charles Elliott،D.D،Rev. by William Justin Harsha،N.Y،1881.

8 - Dannhawero،Johan. Conrado: Hermenevtica Sacra sive Methodus exponendarum S. Literarum ,Argentorati،Anno MDCLIV.

9 - Shantz Douglas H. :A Companion to German Pietism،1660 - 1800،Brills Companions to the Christian Tradition،Netherland،2015.

10 - Kaufman،Walter: Existentialism from Destovsky to Sartre،New York،1956.

11 - Heidegger M.: Ontology - the Hermeneutics of Facticity،translated by John van Buren،Indiana University،USA،1999.

12 - Heidegger M.: Gesamtausgabe،Band2،Sein und Zeit،Frankfurt am Main,1977.

13 - GROβHEIM،MICHAEL: Hermeneutik der Faktizität،überlegungen im anschluss an Heidegger،ISSN 1734 - 9923,,Analiza i Egzystencja 19 2012.

❊ ❊ ❊

هرمنيوطيقا العينيَّة[1]

صفدر الهي راد

أصبحت الهرمنيوطيقا في العقود الأخيرة اتِّجاهاً لأغلب التفكير الفلسفي الغربي المعاصر، وصار القرن العشرين توأماً مع غلبة الفكر النسبي[2]. فأضحىٰ من الضروري البحث عن إمكان الفهم العيني والثابت.

وفي الوقت الحالي، لا يزال يوجد أتباع لكلٍّ من الاتِّجاه النسبي والاتِّجاه العيني. ويُعَدُّ إميلو بتّي وإريك دونالد هِرش من أبرز المدافعين عن الاتِّجاه العيني، والذين نهضوا لمواجهة الاتِّجاه النسبي. وهذا ما يُعَدُّ نوعاً من العودة إلىٰ الهرمنيوطيقا التقليديَّة. ولأجل توضيح البحث، لا بدَّ من شرح مختصر للنسبيَّة والعينيَّة[3].

النسبيَّة والعينيَّة في الهرمنيوطيقا:

١ - النسبيَّة:

تُعَدُّ النسبيَّة أو الاتِّجاه النسبي نظريَّة أثبتت حضورها في فروع علميَّة مختلفة. وكما أنَّه يوجد مدارس للنسبيَّة في الهرمنيوطيقا، كذلك يوجد هكذا مدارس في

(١) المقالة فصل من كتاب «آشنايى با هرمنوتيک»، بعنوان «مبانى الهرمنيوطيقا في الفكر الإسلامي»، ص ٢٠٤، تأليف د. صفدر الهى راد، تُرجِم إلىٰ العربيَّة ونُشِرَ من قِبَل المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة تحت عنوان «مدخل إلىٰ الهرمنيوطيقا».

تعريب: حسنين الجمال.

(2) Relativism

(3) Objectivism

فلسفة الأخلاق ونظريَّة المعرفة وفي الأكسيولوجيا (علم القِيَم). والقائلون بنسبيَّة الحقيقة، يرون أنَّها متغيِّرة. وربَّما يكون أمرٌ حقيقةً في نظر البعض، بينما لا يكون كذلك في نظر آخرين. كما أنَّه قد نجد قضيَّة تكون صادقة وحقيقيَّة في نظر بعض الأفراد، فيما تكون كاذبة وغير حقيقيَّة لأشخاص آخرين. بل يمكن أنْ يكون الشيء حقيقة في زمان، ومجانب للحقيقة في زمان آخر. فالقائلون بنسبيَّة الحقيقة لا يعتقدون بوجود معيار عيني ومستقلٍّ عن الأشخاص والظروف والأوضاع المتغيِّرة. لذا، لا يقولون بالحقيقة المطلقة وعدم تقيُّدها بأشخاص وظروف محدَّدة.

ويرىٰ النسبيُّون الباحثون في نظريَّة المعرفة، أنَّ العلم البشري مرتبط بالخصائص الفرديَّة والذهنيَّة للعالِم؛ بحيث لا يمكننا الحكم علىٰ أيَّة معرفة إلَّا من خلال ملاحظة فرديَّة[1] العالِم. فلا يمكننا تمييز المعرفة بين معتبرة وغير معتبرة ولا تقييمها بنحوٍ مستقلٍّ عن فاعلها؛ لأنَّه لا يوجد معيار مستقلٌّ لمحاكمة القضايا المعرفيَّة. ولا يتَّفق النسبيُّون مع مصطلحات من قبيل: «الصدق»، و«الحقّ»، و«المعتبر»، و«الباطل». فالمهمُّ بالنسبة إليهم هو التفاوت والتمايز والكثرة.

ويُنكِر الاتِّجاه النسبي في الهرمنيوطيقا إمكانَ الفهم المعتبَر والثابت وغير التاريخي؛ لأنَّهم يعتقدون أنَّه يمكن أنْ نحصل علىٰ تفاسير متنوِّعة بالنسبة لأثر واحد.

والهرمنيوطيقا الفلسفيَّة، قد انجرَّت إلىٰ النسبيَّة في الفهم من خلال اتِّجاهها الذهني؛ لأنَّهم يرون أنَّ تفسير الآثار والفهم الهرمنيوطيقي وتحوُّله متأثِّرٌ بتغيُّر أُفُق المعنىٰ والوضع الهرمنيوطيقي للمفسِّر. وصارت الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة معتقدة بنسبيَّة الفهم بسبب اعتقادهم بدخالة الأُفُق المعنوي (أي المرتبط بالمعنىٰ) للمفسِّر في عمليَّة الفهم، وتعريفهم الفهم بأنَّه عبارة عن التحام وانصهار الأُفُق المعنوي

---

(1) individuality

للمفسِّر مع النصِّ والأثر المعرفي. وعلىٰ أساس الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة، يكون الفهم دائماً تابعاً للأُفُق المعنوي للمفسِّر بالنسبة إلىٰ النصِّ.

٢ - العينيَّة:

تقع العينيَّة أو الاتِّجاه العيني في مقابل الاتِّجاه الذهني. وحيثما تُطرَح العينيَّة، فإنَّها تكون معتمدة علىٰ بعض الأُصول والمباني المسلَّمة. علىٰ سبيل المثال، يرىٰ الباحثون في علم الجمال ذوو الاتِّجاه العيني بأنَّ الجمال متَّكئ علىٰ واقعيَّة وراء ذوق الأشخاص وذهنيَّتهم، ويمكن للناس أنْ يُدركوا هذه الواقعيَّة وأنْ يُشخِّصوها. وفلاسفة الأخلاق ذوو الاتِّجاه العيني، يقولون بوجود أساس للقضايا الأخلاقيَّة وراء الميول الفرديَّة؛ بحيث لا نستطيع إلَّا التسليم بإدراك منشأ هذه العينيَّة والاعتراف بصدقها.

والخصوصيَّة الأُخرىٰ للاتِّجاه العيني هي الاعتقاد بالثبات. فالاتِّجاه الذهني منسجم مع التغيُّر والكثرة، ولا يتلاءم مع القضايا الثابتة والمعتبرة والصادقة دائماً. بينما الاتِّجاه العيني في أيِّ مجالٍ معرفيٍّ، يرىٰ إمكان الوصول إلىٰ مثل هذه القضايا. والخصوصيَّة الثالثة للاتِّجاه العينيَّة هي التأكيد علىٰ تميُّز الفاعل العالِم[1] عن موضوعه ومتعلَّقه[2]. وتُؤكِّد الهرمنيوطيقا العينيَّة علىٰ إمكان فهم الأثر بنحو عيني وثابت وما وراء التاريخ، وترىٰ أنَّ معنىٰ النصِّ واقعيَّةٌ مستقلَّة عن المفسِّر؛ وتعود جذور هذه الواقعيَّة إلىٰ قصد المؤلِّف. ولا يوجد ارتباط بين معنىٰ النصِّ وبين ذهنيَّة المفسِّر وأُفُقه المعنوي، ولا بينه وبين ظروف المفسِّر الزمانيَّة[3]. والمسألة المهمَّة في معرفة الاتِّجاه العيني هي التفاتهم المعرفي (الإبستمولوجي) في الهرمنيوطيقا العينيَّة إلىٰ المسائل؛ بينما الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة هي أصلاً أنطولوجيَّة.

---

(1) subject

(2) object

(٣) انظر: أحمد واعظي، درآمدي بر هرمنوتيك، ص ٤٣٣ و٤٣٤.

إميلو بِتّي:

إميلو بِتّي (١٨٩٠ - ١٩٨٦م) قانوني إيطالي مشهور، وصاحب تأليفات متعدِّدة في الموضوعات القانونيَّة، وله تأمُّلات خاصَّة فيما يرتبط بنظريَّة التفسير. وليس فيلسوفاً محترفاً، بل هدفه الأساس هو بيان قانون للفهم يكون منهجاً عامًّا للعلوم الإنسانيَّة؛ لكن هذا لا يعني أنَّ نظريَّاته ليست جيِّدة[١].

وباللحاظ التاريخي، تُعَدُّ هرمنيوطيقا بِتّي متقدِّمة علىٰ غادامير. فقد طرح قبل غادامير هرمنيوطيقا محدَّدة في سنة ١٩٥٥م تحت عنوان «النظريَّة العامَّة للتفسير»[٢]، التي لُخِّصت سنة ١٩٦٧م بطلب من غادامير ونُشِرَت باللغة الألمانيَّة[٣]. وقبل ذلك، كان قد نشر بِتّي كتابين جدليَّين[٤] له تحت عنوان «البيان» سنة ١٩٥٤ و١٩٦٢م[٥]. ويمكننا أنْ نَعُدَّ هرمنيوطيقا بِتّي جدليَّة وانفعاليَّة[٦]؛ لأنَّ كلَّ جهده كان في الحقيقة عبارة عن انفعال في مقابل الاتِّجاه الذهني[٧] والاتِّجاه النسبي (النسبيَّة) في الهرمنيوطيقا الوجوديَّة لهايدغر وبولتمان[٨]. ومراده من مواجهة هذه الاتِّجاهات هو إعادة تشييد الفكرة الهرمنيوطيقيَّة الخاضعة للقوانين العلميَّة؛ حتَّىٰ يمكنه بذلك الوصول إلىٰ عينيَّة التفسير في العلوم الإنسانيَّة. وليست عموميَّة هرمنيوطيقا بِتّي وكلّيَّتها بأقلّ من هرمنيوطيقا غادامير. لذا، طرح

---

(1) See: Maurizio Ferraris, History of Hermeneutics, p. 234.

(٢) Teoria general della interpretazion وهو أهمّ كتاب هرمنيوطيقي لبِتّي (See: Ibid).

(3) See: Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, p. 125- 126.

(4) polemical

(5) See: Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, p. 126.

(6) reactionary

(7) subjectivistic

(8) Bultmann

النظريَّة العامَّة للتفسير، علىٰ الرغم من أنَّ «العامَّ» في تعابيره له أهمّيَّة معرفيَّة فقط؛ لأنَّه كان يريد بيان منهج عامٍّ لمطلق العلوم الإنسانيَّة. أمَّا غادامير، فقد اهتمَّ ونظَّر لأنطولوجيَّة الفهم بشكلٍ عامٍّ.

المراد بالمنهج العامِّ الذي طرحه بِتّي هو أنَّ كلَّ أشكال التفسير والمباني المعرفيَّة مشتركةٌ، وتكون الهرمنيوطيقا بمثابة منهج لكلِّ العلوم الإنسانيَّة بحيث تأخذ علىٰ عاتقها استخراج معايير عينيَّة هذه العلوم(١).

والمسألة الأساس عند بِتّي هي المعنىٰ المقصود للمؤلِّف. لذا، يرىٰ أنَّه يجب علىٰ المفسِّر أنْ يتخلَّص من أحكامه المسبَقة وعلائقه الشخصيَّة، ويلحظ استقلال المعنىٰ الذي قصده المؤلِّف. ومن هنا، رأىٰ أنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة المبنيَّة علىٰ كون الأحكام المسبقة شرطاً وجوديًّا للفهم، هي خطر جدّي علىٰ التفسير في العلوم الإنسانيَّة. وقد توجَّه إشكال بِتّي بشكلٍ خاصٍّ إلىٰ نظريَّة غادامير. فيعتقد بِتّي أنَّه يمكن بيان التفسير بنحو عيني؛ لأنَّه يمكن أنْ يكون موجَّهاً(٢).

وثَمَّة قسمان أساسيَّان في هرمنيوطيقا بِتّي:

أوَّلهما: نظريَّته في مجال ماهيَّة التفسير والأُصول الحاكمة عليه وأبعاد النظريَّة التفسيريَّة العامَّة.

والثاني: نقوده علىٰ الهرمنيوطيقا الوجوديَّة لهايدغر وبولتمان وغادامير.

ماهيَّة الفهم وتفسير النصِّ عند إميلو بِتّي:

يرىٰ بِتّي التفسيرَ عبارة عن نشاط يهدف للوصول إلىٰ الفهم الصحيح. فالفهم يعني إدراك ذهنيَّة ونفسيَّة فرد آخر. فالهدف من التفسير هو النفوذ إلىٰ ذهنيَّة الفرد ونفسيَّته. والمفسِّر لا يمكنه بشكل مباشر وبلا واسطة أنْ ينفذ إلىٰ ذهنيَّة الفرد

---

(1) See: Jean Grondin, Introduction to Philosophical Hermeneutics, p. 126.

(2) See: Ibid, p. 127.

الآخر. وبالتالي، يكون إدراك العالم النفسي للآخرين محتاجاً إلىٰ أنْ يواجه المفسِّر أُموراً ذات معنىٰ بحيث تكون حاكية عن هذا العالم الذهني. وعلىٰ أساس هذا التفسير، يوجد ثلاثة عناصر أساسيَّة ومهمَّة في عمليَّة التفسير، هي:

العنصر الأوَّل: أنْ يكون المفسِّر بمثابة من يسعىٰ وراء فهم الأثر.

العنصر الثاني: القوالب والعلامات ذات المعنىٰ والتي يستخدمها المفسِّر للوصول إلىٰ الفهم.

العنصر الثالث: الذهنيَّة التي يجب أنْ تُفهَم، والتي هي كامنة وراء القوالب ذات المعنىٰ. فإدراك ذهنيَّة الفرد الآخر وفهمها يتحقَّق من خلال تفسير هذه الذهنيَّة والنفسيَّة بواسطة هذه القوالب.

ولا يُراد من الفهم إدراكُ المعنىٰ الظاهري للكلمات والجمل المستعملة في الأثر؛ بل المراد أنَّ القارئ أو السامع، أثناء مواجهة الكلام الشفهي أو المكتوب، يكون شريكاً في ذهنيَّة المتكلِّم أو الكاتب، ويساهم في الفكرة التي تدور في خلدهما. وبعبارة أُخرىٰ: فهم الأثر - كما ذكر شلايرماخر - عبارة عن نوع من إعادة الإنتاج والتوليد. ومن خلال الالتفات إلىٰ المسافة الموجودة بين المفسِّر وبين الأثر، يتَّضح أنَّ التفسير أمر لازم لأجل إدراك العالم الذهني لصاحب الأثر. ويسعىٰ المفسِّر من خلال التفسير أنْ يرفع موانع الوصول إلىٰ العالم الذهني لصاحب الأثر، وأنْ يعبر القوالب ذات المعنىٰ لأجل الوصول إلىٰ المعنىٰ الكامن وراءها.

ويرىٰ بِتّي أنَّ التفسير العيني للآثار والقوالب ذات المعنىٰ، تابع للقوالب التفسيريَّة المتنوِّعة؛ لأنَّ كلًّا من هذه التفاسير المتنوِّعة يُظهِر شكلاً مختلفاً من إدراك الأثر. ويُعَدُّ اختلاف ماهيَّة هذه القوالب سبباً لتنوُّع التفاسير. وقد سمَّىٰ بِتّي هذه الطريقة من التفسير باللحظات الأربع أو باللحظة النظريَّة[1]:

(1) Theoritical moment

ألف - اللحظة الفقه لغويَّة[1]: وهذه اللحظة مرتبطة بالسعي العامِّ المرتبط بدوره بالرموز والعلامات الثابتة كالنصوص. ويهدف فقه اللغة لإدراك المقصود الواقعي لصاحب الأثر، ويسعىٰ لبيان كيف كان هذا المعنىٰ في الواقع. ويريد هذا القسم من التفسير إدراك أمرين:

الأوَّل: المعنىٰ العامّ والتركيب اللغوي الذي استُخدِمَ في ذلك القالب. وهذا الأمر يُبحَث في مجال القواعد.

والثاني: الكشف عن المعنىٰ الذي يريد المؤلِّف. وهذا ما يستلزم التركيز علىٰ الجهة النفسيَّة.

ب - اللحظة النقديَّة[2]: وتُستَخدم عندما يكون التفسير وملاحظة الأسئلة يسعيان خلف الأثر؛ مثل الموارد التي يحصل فيها تعارض بين مضامين النصِّ، أو عندما يُستفاد من القضايا غير المنطقيَّة في النصِّ.

ج - اللحظة النفسيَّة[3]: وتكون فعَّالة عندما يكون المفسِّر في صدد وضع نفسه مكان المؤلِّف، ويريد إعادة توليد ذهنيَّة المؤلِّف وإعادة إنتاجها.

د - اللحظة التقنيَّة - المورفولوجيَّة[4]: ويسعىٰ هذا البُعد من الفهم نحو إدراك الظواهر الاجتماعيَّة وتفسيرها، ولا يسعىٰ وراء الآثار المكتوبة أو الشفهيَّة. ويكون المفسِّر فيه بصدد الكشف عن القواعد الحاكمة علىٰ الظواهر الاجتماعيَّة[5].

---

(1) Philological moment

(2) Critical moment

(3) Psychological moment

(4) Technical morphological

(٥) انظر: أحمد واعظي، درآمدي بر هرمنوتيك، ص ٤٤٣ - ٤٤٧.

١ - قواعد التفسير الأربع:

يرىٰ بِتّي أنَّ عمليَّة التفسير الهرمنيوطيقيَّة تستلزم المرور بمسير تحقُّق الأثر؛ لكن بحيث يكون هذا المسير عكسَ مسير إيجاد الأثر، وبعبارة أُخرىٰ: إعادة تشكيل الأثر. فأثناء إيجاد الأثر، تكون ذهنيَّة صاحب الأثر ومقاصده هي النقطة الأُولىٰ التي تبدأ منها عمليَّة الإيجاد. أمَّا في عمليَّة التفسير الهرمنيوطيقيَّة، يكون الوصول إلىٰ ذهنيَّة المؤلِّف ومقاصده هي النقطة النهائيَّة.

والمشكلة الأساس في مسير إعادة إيجاد الأثر هو أنَّه يجب أنْ تُؤمِّن عمليَّة التفسير أمرين يبدوان بحسب الظاهر متقابلين وغير منسجمين: فمن جهة، نتوقَّع من التفسير أنْ يكون عينيًّا؛ ومن جهة أُخرىٰ، سوف تتشكَّل إعادة الإيجاد في ذهن المفسِّر، وستكون قابليَّاته الذهنيَّة دخيلة في عمليَّة الإعادة هذه. وعلىٰ هذا الأساس، سوف نواجه تعارضاً في الظاهر بين الاتِّجاه الذهني والاتِّجاه العيني.

يرىٰ بِتّي أنَّ هذا التقابل الظاهري يُشكِّل بداية النظريَّة التفسيريَّة العامَّة؛ لأنَّ العمل الهرمنيوطيقي ليس إلَّا ديالكتيكا بين المفسِّر[1] والموضوع[2]. ويُمهِّد هذا الديالكتيك لمنهج يضمن صحَّة النتائج التفسيريَّة. هذا المنهج التفسير يكون ناتجاً عن القوانين التي سمَّاها بِتّي بالقوانين الهرمنيوطيقيَّة. ويعتقد بِتّي بوجود أربعة قوانين هرمنيوطيقية: قانونين مرتبطين بالموضوع، وقانونين مرتبطين بالمفسِّر.

القانون الأوَّل: أصل استقلال الأثر:

يجب تفسير الأثر بحسب ارتباطه بالذهنيَّة التي تبلور فيها. وموضوع التفسير هو الكشف عن ذهنيَّة صاحب الأثر. وبناءً عليه، لا يحقُّ للمفسِّر أنْ يلحظ معنىٰ الأثر بشكلٍ مستقلٍّ عن المؤلِّف.

---

(1) subject

(2) object

ويمكن أنْ يُسمَّىٰ هذا القانون بأصل الاستقلال[1] الهرمنيوطيقي، أو قانون بقاء المعايير الهرمنيوطيقيَّة. والمراد من «الاستقلال الهرمنيوطيقي» هو أنَّه يجب أنْ نفهم موضوع التفسير أو القوالب ذات المعنىٰ بنحوٍ مستقلٍّ عن الذهنيَّة الخارجيَّة ومن خلال ملاحظة منطق تكوُّنها والعلاقات الداخليَّة فيما بينها ونتائجها.

القانون الثاني: أصل التماميَّة[2] أو قانون انسجام المعنىٰ[3]:

ومفاد هذا القانون هو التأكيد علىٰ الارتباط القائم بين الجزء والكلِّ، ولزوم الالتفات إلىٰ الدور والتأثير المتقابل بين الكلِّ والجزء في عمليَّة التفسير. ويرىٰ بِتّي أنَّ العلاقة بين الكلِّ والجزء غير منحصرة بـ «اللفظ والجملة» أو بـ «الجملة والنصِّ». وبالتالي، يكون ثَمَّة ترابط واتِّصال بين النصِّ - الذي هو جزء - وبين الكلِّ - الذي يُشكِّل أرضية المعنىٰ أو سياق المعنىٰ[4] -؛ فيمكن حينئذٍ فهم النصِّ بشكل كامل من خلال الرجوع إلىٰ موقعه في السياق الواسع للمعنىٰ. فعلىٰ سبيل المثال، حياة الفرد كلُّها عبارة عن كلٍّ، يكون كلُّ عمل صادر من الفرد - ككتابة الكُتُب وإلقاء الشعر وخلق الآثار الفنّيَّة - جزءاً منها.

القانون الثالث: قانون فعليَّة الفهم:

والمراد منه أنَّ المفسِّر مجبور علىٰ أنْ يعيد في ذهنيَّة العمليَّة الذهنيَّة لإيجاد الأثر. فيجب عليه الاشتغال بإعادة توليد ذهن الفرد الآخر، وأنْ يترجم في ذهنه ونفسيَّته ذهنيَّةَ موجِد الأثر. ويميل بِتّي إلىٰ تسمية هذا القانون بـ «قانون فعليَّة الفهم»[5]؛ لأنَّ هذا القانون يُؤكِّد علىٰ دخالة فعليَّة العالم الذهني للمفسِّر في عمليَّة الفهم.

---

(1) Autonomy

(2) Totality

(3) Coherence of meaning

(4) Meaning context

(5) Actuality of understanding

القانون الرابع: تناسب المعنىٰ في الفهم:

سمَّىٰ بِتّي هذا القانون بـ «تناسب المعنىٰ في الفهم» أو بـ «قانون المطابقة الهرمنيوطيقيَّة للمعنىٰ»(١) أو بـ «صناعة الانسجام»(٢). وعلىٰ ضوء هذا القانون، يجب علىٰ المفسِّر أنْ يجعل فعليَّة ذهنه في أقصىٰ حالات الانسجام والتناسب مع ما يفهمه من الموضوع. ولهذا القانون الرابع جهة عمليَّة لأقسام التفسير؛ إلَّا أنَّ بِتّي لم يُبيِّن لنا معياراً لمقارنة هذا الانسجام وتأييد انطباقه(٣).

٢ - نظرة بِتّي النقديَّة للهرمنيوطيقا الفلسفيَّة:

لا يُنكِر بِتّي كون المفسِّر فعَّالاً في عمليَّة التفسير. ولا يعتقد بأنَّ الفهم هو عمليَّة ميكانيكيَّة وبأنَّ وظيفة المفسِّر هو مجرَّد الانفعال مقابل الأثر؛ بل يذهب إلىٰ أنَّ الفهم عبارة عن إعادة إيجاد ذهنيَّة المؤلِّف، ويكون المفسِّر عنصراً فعَّالاً في تحقُّق الفهم. ومع ذلك، فقد أبدىٰ حسَّاسيَّة عالية تجاه استعمال لفظ «القبليَّات» لأجل بيان وظيفة المفسِّر؛ لأنَّها مبهمة وسيف ذو حدَّين. فهي توهم بأنَّ عمليَّة التفسير تجعل علىٰ عاتق المفسِّر وظيفة تأييد القبليَّات والفروض المسبقة وتقويتها. والحال، أنَّ مراد بِتّي هو أنَّ ذهنيَّة المفسِّر وخبرته واطِّلاعه علىٰ الموضوع، يُمهِّد الأرضيَّة للوصول إلىٰ فهم عيني وعميق للأثر.

لا يعتقد بِتّي أنَّ تأكيدَ بولتمان علىٰ المواجهة الوجوديَّة بين المفسِّر وبين التاريخ والظواهر التاريخيَّة، توجيهٌ مقبول لنفي العينيَّة. فالمشاركة المسؤولة من المفسِّر في التاريخ، واتِّصاله به، ووجوده في وضع تاريخي خاصٍّ، كلُّ ذلك لا يمكن أنْ يمنع

(1) correspondance

(2) Harmonization

(٣) انظر: أحمد واعظي، درآمدي بر هرمنوتيك، ص ٤٤٣ - ٤٤٩.

من الفهم العيني للحادثة التاريخيَّة أو للنصِّ. وفي مقام توضيح هذه المسألة، فكَّك بِتّي بين «المعنىٰ اللفظي» و«المعنىٰ الضمني»[1].

ففي كلِّ أمر تاريخي، يوجد سؤالان يمكن طرحهما:

١ - ما معنىٰ هذا الأثر؟

٢ - ماذا يُؤثِّر معنىٰ هذه الظاهرة في العصر الحاضر وفي سائر العصور؟

والجواب علىٰ السؤال الأوَّل هو الفهم العيني للظاهرة التاريخيَّة؛ أي إدراك معنىٰ الأثر بغضِّ النظر عن تأثيراته ونتائجه البَعديَّة، وهذا أمر مقدور بالكامل. فالموقعيَّة التاريخيَّة للمفسِّر ومواجهته الوجوديَّة المسؤولة مع التاريخ، لا تترك أثراً علىٰ محتوىٰ هذا الفهم. والأمر المتغيِّر والمرتبط بموقعيَّة المفسِّر التاريخيَّة هو الجواب عن السؤال الثاني. ويجب أنْ لا نخلط بين هذين السؤالين عندما نتحدَّث عن الفهم العيني للأثر التاريخي.

ومن أهمّ اعتراضات بِتّي علىٰ غادامير، أنَّه أدخل جهة التطبيق والاستعمال في عمليَّة التفسير. نعم، بِتّي لا يُنكِر ضرورة الالتفات إلىٰ التطبيق والاستفادة من تجارب الماضين وإبداعاتهم ونقلها إلىٰ الزمن الحاضر. فهذه الإبداعات والعالم الذهني للمؤلِّفين، يمكن أنْ تكون أدوات فعَّالة للإجابة علىٰ تساؤلات المفسِّر وحلِّ مشكلاته. وفي مقام الاعتراض، أكَّد بِتّي علىٰ أربع مسائل:

١ - باللحاظ المنطقي، يتأخَّر التطبيق والاستعمال عن فهم الأثر والظاهرة التاريخيَّة.

٢ - إدخال جهة التطبيق في عمليَّة الفهم، يُؤدّي إلىٰ تغيير الهدف الأساس للمفسِّر ورسالته الأصليَّة؛ لأنَّه في هذه الحالة، لا يمكن للآخر أنْ يفهم أنَّ الفهم

---

(1) Significance

عبارة عن إعادة الإيجاد والإنتاج. ويُؤكِّد هذا التشديد أرضيَّةَ تدخُّل العنصر الذاتي[1]، ويجرُّ التفسير نحو التفسير بالرأي وبما يرغبه المفسِّر.

٣ - يرىٰ غادامير أنَّ الجهة التطبيقيَّة هي جزء لا ينفكُّ عن أيِّ فهم وأيَّة تجربة هرمنيوطيقيَّة؛ والحال أنَّ للتطبيق مجالاً في بعض الموارد فقط.

٤ - حتَّىٰ في الموارد التي يكون للتطبيق فيها مجال، يجب التفكيك بين نوعين من المفسِّرين. فعلىٰ سبيل المثال، ثَمَّة فرق شاسع بين القانوني وبين المؤرِّخ.

ولما لم يلتفت غادامير إلىٰ هذه المسائل الأربع، صرَّح بعدم خلوِّ أيَّة عمليَّة تفسير من الجهة التطبيقيَّة. ويرىٰ بتّي أنَّ كتاب *الحقيقة والمنهج* لغادامير، مليء بالإبهامات والمغالطات المفهوميَّة. فهو يعتقد أنَّ غادامير قد غفل عن البُعد المنهجي لعمليَّة الفهم، وأنكر القواعد الحاكمة علىٰ عمليَّة التفسير. ويذهب بِتّي إلىٰ وجود ارتباط بين السؤال المعرفي وبين هدف التفسير، وأنَّه يجب علىٰ المفسِّر أنْ يقوم بذلك[2].

إريك دونالد هِرش:

إريك هِرش، عالم أمريكي، وُلِدَ سنة ١٩٢٨م، وكان من المدافعين الشرسين عن الاتِّجاه العيني (أي العينيَّة) في تفسير النصوص. وقد أكَّد علىٰ إمكان بيان فهم عيني للنصِّ، ولزوم الوصول إلىٰ الفهم المعتبر، ووجود معايير تُميِّز بين التفسير المعتبَر واللَّامعتبَر. وهذا ما جعله يقع مقابل النسبيَّة والشكَّاكيَّة في التفسير. وقد دافع عن التعيُّن المعنائي للنصِّ، وتحدَّث عن لزوم الالتفات إلىٰ قصد المؤلِّف، وإمكان البحث عن اعتبار التفسير. وهذا ما جعله أيضاً في موضع الناقد للاتِّجاهات السائدة في القرن العشرين في مجال الهرمنيوطيقا والنقد الأدبي. وكان له أثران مهمَّان في مجال الهرمنيوطيقا؛ أشهرهما وأهمُّهما هو كتاب ***الاعتبار في***

---

(1) subjective

(٢) انظر: أحمد واعظي، درآمدي بر هرمنوتيك، ص ٤٥١ - ٤٥٦.

التفسير[1] الذي طُبِعَ سنة ١٩٦٧م. ويشهد ريتشارد بالمر أنَّه أوَّل كتاب إنكليزي ثقيل المضامين في مجال الهرمنيوطيقا العامَّة[2]. كما رأىٰ ك. م. نيوتين أنَّ هذا الكتاب هو أوَّل كتاب أمريكي مهمٍّ في مجال النقد بحيث حدَّد لنا الهرمنيوطيقا[3].

وبشكل عامٍّ، تُقيَّم هرمنيوطيقا هِرش بكونها أقرب إلىٰ الهرمنيوطيقا الرومانسيَّة؛ وإنْ كانت لمساتها الخاصَّة ومسائلها البديعة كثيرة. وقد اعترف هرش بقبوله للفكر الأصلي لفيلهلم دلتاي في مجال الفهم، وأنَّه يريد التأسيس الاستدلالي لهرمنيوطيقا دلتاي من خلال الاستعانة بنظريَّة المعرفة عند إدموند هوسرل[4] واللغة عن سوسير[5][6]. وقد صبَّ هرش تفكيره علىٰ الفهم والتفسير فقط، بخلاف دلتاي الذي كان يُفكِّر بكلِّ العلوم الإنسانيَّة. وقُرْب هرش من الهرمنيوطيقا الرومانسيَّة في الاتِّجاه العيني، لا يعني تبعيَّته في كلِّ المباحث لشلايرماخر[7] ودلتاي. ويرىٰ هرش نفسه مديوناً في تفكيره الهرمنيوطيقي إلىٰ مجموعة من الشخصيَّات العلميَّة التي أشار إليها في مقدمة كتابه *الاعتبار في التفسير*، ومنهم: فرديناند سوسير، فيلهلم دلتاي، شلايرماخر، هوسرل، كارل بوبر[8]، جون مينارد كينز[9]، و هانس رايشنباخ[10][11].

---

(1) Validity in Interpretation

(٢) انظر: ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك، ترجمة محمّد سعيد حنائي كاشاني، ص ٧٠.

(٣) انظر: ك. م. نيوتن، هرمنوتيك، ترجمة: يوسف أباذري، في: أرغنون، العدد ٤، ١٣٧٣، ص ١٨٣.

(4) Edmund Husserl

(5) Saussure

(6) See: E. D. Hirsh, Validity in Iterpretation, p. 242.

(7) Shcliermacher

(8) Karl Popper

(9) John Maaynard Keyens

(10) Hans Reichenbach

(11) See: E. D. Hirsh, Validity in Iterpretation, p. 242.

ولهرش رأي خاصٌّ في تعريف المعنىٰ اللفظي[1] وكيفيَّة دخالته في قصد المؤلِّف في مجال تعيُّن معنىٰ النصِّ. ويختلف هذا الرأي عمَّا ذهبت إليه الهرمنيوطيقا الرومانسيَّة. وقد طرح أبحاثاً جديدة وظريفة في مجال هرمنيوطيقا النصِّ، أهمُّها: المعنىٰ اللفظي وتعيُّنه، تمايز المعنىٰ اللفظي عن الاتِّجاه النفسي والعمليَّة الذهنيَّة النفسيَّة للمؤلِّف، تمايز المعنىٰ اللفظي عن «المعنىٰ الضمني» أو «المعنىٰ بالنسبة إلىٰ»[2]، التفكيك بين فهم النصِّ وبين تفسيره ونقده ومحاكمته، تحليل اعتبار التفسير بحسب أقوىٰ الاحتمالات، قبول التفسير المعتبر للتأييد بالشواهد، ثبات المعنىٰ اللفظي وعدم قابليَّته للتغيُّر، قبول التفسير للتغيُّر، نقد معنىٰ النصِّ ومحاكمته. وقد حظي قصد المؤلِّف بدور مهمٍّ في نظريَّة هرش الهرمنيوطيقيَّة؛ لأنَّه قال بوجود ارتباط بين قصد المؤلِّف وبين معنىٰ النصِّ وثباته وتعيُّنه وإمكان الوصول إلىٰ تفسير عيني. ويعتقد هرش أنَّ المعنىٰ اللفظي ليس حاصلاً من الألفاظ؛ بل هو مرتبط بمعرفة المؤلِّف وقصده. فليس للألفاظ أيّ معنىٰ، إلَّا أنَّ شخصاً قد قصد منها شيئاً محدَّداً أو فهم منها شيئاً خاصًّا[3].

يرىٰ هرش وجود ارتباط بين المعنىٰ اللفظي وبين معرفة المؤلِّف وقصده، ويعتقد أنَّ المعنىٰ اللفظي أمر ثابت وغير قابل للتغيُّر لأنَّ المؤلف قد قصد منه شيئاً محدَّداً. نعم، لو قلنا بأنَّ المعنىٰ اللفظي مرتبط بمعرفة المفسِّر بدلاً من ارتباط بمعرفة المؤلِّف وقصده، لكان من الطبيعي القول بتغيُّره. ومن خلال فهمه للمعنىٰ اللفظي، يكون هرش قد مهَّد الأرضيَّة لتقوية إمكان التفسير العيني؛ لأنَّ التفسير المعتبر والعيني للنصِّ ليس إلَّا إدراك معناه اللفظي؛ أي المعنىٰ المرتبط

---

(1) Verbal meaning

(2) significance

(٣) انظر: أحمد واعظي، درآمدي بر هرمنوتيك، ص ٤٥٨ و٤٥٩.

بقصد المؤلِّف ومعرفته؛ وهو أمر ثابت ومحدَّد. وبين أنصار المذهب الواقعي وأتباع التفسير العيني للنصِّ والمعتقدين بإمكان تمييز التفسير المعتبر عن غير المعتبر، لم نجد شخصاً بقوَّة هرش ودقَّته قد دافع عن هذا الفكر[١].

ويرىٰ هرش أنَّ الهرمنيوطيقا الخاصَّة به مندرجة تحت نظريَّة الهرمنيوطيقا العامَّة. ولم يساهم في الهرمنيوطيقا العامَّة من جهة تصدِّيه لبيان منهج عامٍّ للفهم المطلق للنصوص؛ لأنَّه يعتقد بأنَّه لا يمكننا اعتماداً علىٰ المنهج والقواعد العامَّة أنْ نصل إلىٰ معنىٰ النصِّ وقصد المؤلِّف منه. يذهب هرش إلىٰ أنَّ الفهم للوهلة الأُولىٰ يكون من سنخ الحدس، بحيث إمَّا أنْ يكون صائباً أو خاطئاً. ولسنا نحتاج في الحدس إلىٰ «المنهج». فالنشاط المنهجي في عمليَّة التفسير، يظهر عندما نبدأ بمرحلة نقد الحدس وتقييمه. وقد صرَّح بعدم وجود مكان للمنهج العامِّ في عمليَّة فهم النصِّ. والاعتقاد بإمكان الاعتماد علىٰ مجموعة من القواعد لبيان منهج تفسيري معتمَد، لا يعدو كونه سراباً محضاً[٢].

ومن وجهة نظره، لا يمكننا الغفلة عن الدور المصيري للتفسير المعتبر فيما يرتبط بكلِّ الاستنتاجات المستقبليَّة في التأمُّلات البشريَّة؛ لأنَّ كلَّ التأمُّلات البشريَّة منصبَّة علىٰ فهم النصوص. والهدف النظري لفرع علمي أو إنساني هو الوصول إلىٰ الحقيقة؛ والهدف العملي هو موافقة الحقيقة التي يمكن الوصول إليها. لذا، يكون الهدف العملي لأيِّ نظام أصيل، هو الإجماع والتوافق العامُّ علىٰ نتيجة تكون الأكثر احتمالاً من سائر النتائج. وهذا التوافق العامُّ هو بالدقَّة نفس هدف التفسير المعتبَر. ويجب أنْ لا يُغفَل عن التفسير المعتبَر فقط بسبب إبهام الموضوع الأساسي في التفسير أو بسبب عدم قطعيَّة نتاجه؛ إذ ليست القطعيَّة عينَ الاعتبار؛ كما أنَّ معرفة الإبهام لا تعني بالضرورة المعرفة المبهمة[٣].

---

(١) انظر: المصدر السابق.

(2) See: E. D. Hirsh, Validity in Iterpretation, p. 203.

(3) See: Ibid, p. viii-ix

مضافاً إلىٰ ذلك، يشتمل السعي للوصول إلىٰ نظريَّة تفسيريَّة ما وانتصار أتباعها بواسطة ملاحظة اعتبارها وصحَّتها[١]، علىٰ سعي ضمني لإبعاد القارئ عن النظريَّات الأُخرىٰ التي يجب حذفها أو تعديلها[٢]. لذا، يرىٰ هرش أنَّ هدف التفسير بمثابة جهاز يراكم احتمالات صحَّة الحدس التفسيري[٣]. وفي الواقع، تُبيِّن هرمنيوطيقا هِرش مباني الهرمنيوطيقا العينيَّة وعناصرها وميزان اعتبار التفاسير. وسوف نشير فيما يلي إلىٰ أهمّ العناصر الهرمنيوطيقيَّة عند هرش.

العناصر الهرمنيوطيقيَّة عند هرش:

١ - التأكيد علىٰ دور المؤلِّف في الأثر:

يرىٰ هِرش أنَّه حصلت في العقود الأخيرة حملات وتهديدات واسعة علىٰ المعتقدات التي تُعَدُّ معنىٰ النصِّ معنىٰ للمؤلِّف، وأنَّه يجب علىٰ مؤرِّخي الثقافة أنْ يُبيِّنوها ويُحلِّلوها. ويعتقد هرش أنَّ أهمّ هذه الحملات والهجومات هي الحملة المرتبطة بالأدبيَّات المتقدِّمة؛ لأنَّها من خلال بعض المسائل الأدبيَّة - كالتي تعتبر أفضل شعر هو ما يكون غيرَ شخصي وعينيًّا ومختاراً والذي ينقطع بعد موت المؤلِّف ويستقلُّ عنه - تُهيِّئ الأرضيَّة لأنْ يكون المعنىٰ النصّي[٤] مستقلًّا عن رقابة المؤلِّف وسيطرته[٥].

ويذهب هرش إلىٰ أنَّ كلَّ مؤلِّف يحمل معنىٰ بمقدار حجّيَّة نصِّه. فحذف المؤلِّف الأصلي كمعيِّن للمعنىٰ، عبارة عن إنكار المعيار الذي يمنح للتفسير

(1) Validation

(2) See: E. D. Hirsh, Validity in Iterpretation, p. 168.

(3) See: Ibid, p. 207

(4) Textual meaning

(5) See: E. D. Hirsh, Validity in Iterpretation, p. 1

الاعتبارَ. إنْ لم يكن معنىٰ النصِّ هو المعنىٰ نفسه الذي يريده المؤلِّف، فإنَّه لا يمكن الحصول علىٰ تفسير مطابق للمعنىٰ؛ لأنَّ النصَّ ليس بإمكانه أنْ يُحدِّد أيَّ معنىٰ. وعلىٰ هذا الأساس، لو أراد منظِّر ما أنْ يُثبِت فكرة مطلوبة ومعتبَرة، فإنَّه لا بدَّ له من لحاظ مؤلِّفها أيضاً[١].

٢ - التمايز بين «المعنىٰ اللفظي» و«المعنىٰ الضمني»:

لا بدَّ من التفكيك بين نوعين من المعاني: فـ «المعنىٰ اللفظي» الذي يُعبَّر عنه في بعض الأحيان بـ «المعنىٰ»، مغايرٌ لما يُعبَّر عنه بـ «المعنىٰ الضمني»[٢]. ويُعرَّف المعنىٰ أو المعنىٰ اللفظي من خلال الالتفات إلىٰ معرفة وقصد المؤلِّف. ولفظ «significance» له تعريف مُحدَّد أيضاً؛ وإنْ لم يكن له لفظ معادل له في اللغة العربيَّة. ولعلَّ أفضل تعبير عنه كامن في لفظ «المعنىٰ الضمني»؛ لأنَّه في كلِّ استعمالات هذا اللفظ، يوجد ارتباط بين معنىٰ النصِّ والسياق[٣] الخارج عن النصِّ. ولا بدَّ في شرح هذا اللفظ من القول بأنَّ مصطلح «المعنىٰ» يدلُّ علىٰ كلِّ «المعنىٰ اللفظي» للنصِّ؛ لكنَّه مصطلح «المعنىٰ الضمني» يشير إلىٰ معنىٰ النصِّ في مجال واسع، مثل: ذهن آخر، وعصر آخر، وموضوع أوسع، ونظام قِيَم آخر. وبعبارة أُخرىٰ: «المعنىٰ الضمني» هو معنىٰ النصِّ بالقياس إلىٰ بعض المجالات، بل إلىٰ أيِّ مجالٍ يكون وراء النصِّ نفسه[٤]. وعندما نلاحظ المعنىٰ اللفظي للنصِّ بالنسبة إلىٰ ظروف وشروط أُخرىٰ، يمكننا الحصول علىٰ المعنىٰ الضمني من خلال اكتشاف هذه النسبة بين المعنىٰ اللفظي وهذه الشروط.

---

(1) See: Ibid, p. 5 - 6.

(٢) يُعَدُّ هذا التمييز من أهمّ أركان نظريَّة هرش الهرمنيوطيقيَّة؛ حيث استند إليه في أغلب مباحثه. ولعلَّه يمكن القول بأنَّ هذا التمايز أصلٌ حاكم علىٰ هرمنيوطيقا هرش.

(3) context

(٤) انظر: أحمد واعظي، درآمدي بر هرمنوتيك، ص ٤٦٩.

٣ - سنخ المعنىٰ:

من العناصر المهمَّة أيضاً في هرمنيوطيقا هرش هو الالتفات إلىٰ مفهوم السنخ. يعتقد هرش بضرورة الالتفات إلىٰ مفهوم السنخ عند اكتشاف معنىٰ المؤلِّف؛ لأنَّ سنخ المعنىٰ جسرٌ بين المصاديق؛ وهو الجسر الوحيد الذي يستطيع أنْ يُحدِّد المعنىٰ المراد في الأثر من بين المعاني الأُخرىٰ العامَّة. فقد يكون لكلِّ معنىٰ وجوه منحصرة بفرد؛ لكن لا بدَّ من تعلُّقها بسنخ قابل للمعرفة حتَّىٰ يمكن نقلها للآخرين(١). وبعبارة أُخرىٰ: ما يُمكِّننا من نسبة المعنىٰ الواحد إلىٰ مصاديق متعدِّدة هو تعلُّق كلِّ لفظ - أو عبارة لها معنىٰ واحد - بسنخ واحد شاملٍ لمصاديق متعدِّدة. وهدف التفسير هو تطبيق سنخ المعنىٰ علىٰ مصاديقه الحقيقيَّة في مختلف الاستعمالات. وعلىٰ هذا الأساس، من خلال الالتفات إلىٰ قابليَّة اشتراك المعنىٰ، فإنَّه يمكن للأشخاص أنْ يُدركوا هذا المعنىٰ في ظروف مختلفة ومصاديق متعدِّدة.

وجزئيَّات المعنىٰ التي يفهمها مفسِّر ما، تتشكَّل من خلال المعنىٰ الذي يتوقَّعه. وهذه التوقُّعات، تحصل من خلال فهم المفسِّر لسنخ المعنىٰ المبيَّن. فمن خلال هذه التوقُّعات، يستطيع المفسِّر أنْ يُوجِد معاني الألفاظ التي جرَّبها وقتاً طويلاً(٢). نعم، يأتي هنا بحث الاستلزام وأنَّ لكلِّ سنخ من المعنىٰ حقيقةً ذات لوازم خاصَّة موجودة ضمن هذا السنخ وفي بطنه. والتعيين الصحيح من هذه الاستلزامات، هو عنصر حاسم في وظيفة تمييز التفسير المعتبَر عن غير المعتبَر. وفي أغلب الموارد، تتركَّز اختلافات المفسِّرين علىٰ جزئيَّات هذه اللوازم - أو الاستلزامات -؛ لأنَّ الجزئيَّات والكلَّ يشتركان في تحديد المعنىٰ. والسؤال الأساس هو: هل هذا المعنىٰ

---

(1) See: E. D. Hirsh, Validity in Iterpretation, p. 71.

(2) See: Ibid, p. 71- 72.

مستلزَم أم لا؟ فاستلزامات إظهار ما، تُحدَّد من خلال سنخ معناها الذاتي[١]. لذا، لأجل الوصول إلىٰ المعنىٰ الصحيح للأثر في ساحات متعدِّدة، لا بدَّ من الالتفات إلىٰ كون استلزام هذه المعاني أمراً منطقيًّا.

٤ - تفكيك أقسام التعامل مع النصِّ:

لا بدَّ من التمييز بين أقسام التعامل مع النصِّ؛ لأنَّ الخلط بينها يُؤدّي إلىٰ الكثير من الاشتباهات والمغالطات؛ لأنَّ هدف كلِّ قسم ووظيفته غير هدف الآخر ووظيفته. فلا بدَّ من التفكيك بين الأقسام الأربعة للتعامل مع النصِّ التي نُسمّيها بـ: الفهم، والتفسير، والمحاكمة[٢] أو النقد. ولا يعني التفكيكُ بينها، عدمَ تأثير إحداهما علىٰ الأُخرىٰ. وقد غفلت الكثير من المذاهب الهرمنيوطيقيَّة الحديثة عن هذه الوظائف، فصارت تُقيِّم أيَّة مواجهة مع النصِّ ضمن إطار فهم النصِّ أو تفسيره. لذا، وقعت في الكثير من الأخطاء والمغالطات. فعلىٰ سبيل المثال، أشار هرش إلىٰ غادامير الذي جعل الفهم والتفسير والتطبيق[٣] أجزاءً لعمليَّة فهم النصِّ.

ويُعَدُّ التفكيك بين أقسام التعامل الأربعة هذه وتعداد لوازم كلٍّ منها ووظائفه، عملٌ جديد إبداعي؛ وإنْ كان بعض الأشخاص السابقين علىٰ هرش قد فكَّكوا بين بعضها. فعلىٰ سبيل المثال، ميَّز إرنستي[٤] بين فنِّ «الفهم» وفنِّ «التبيين»، وحذَّر من الخلط بينهما تحت عنوان واحد وهو «التفسير». ففهم الأثر مقدَّم علىٰ تبيينه وتفسيره للآخرين. فعلىٰ الرغم من أنَّ المفسِّرَيْنِ مثلاً، وصلا إلىٰ

---

(1) See: Ibid, p. 89.

(2) Judgment

(3) application

(4) Ernesti

فهم مشترك للنصِّ، إلَّا أنَّهما اختارا مناهج مختلفة[١] لأجل نقل المعنىٰ وتبيينه للآخرين[٢].

والفهم صناعة «المعنىٰ اللفظي» للنصِّ. ولا يوجد ثَمَّة ارتباط بين فهم النصِّ وبين «المعنىٰ الضمني». وبالتالي، ليس «التفسير»[٣] إلَّا «تبيِّين»[٤] المعنىٰ اللفظي. لذا، يوجد ارتباط بين «التفسير» وبين «المعنىٰ الضمني»، مضافاً إلىٰ ارتباطه بـ «المعنىٰ»[٥].

ويُعَدُّ فهم النصِّ عملاً مختلفاً عن التفسير[٦]؛ وهما بدورهما مختلفان عن النقد. ودائماً ما يحصل نقد النصِّ ومحاكمته بعد الفراغ عن إدراك «المعنىٰ اللفظي». ويُقيَّم في المحاكمة، الارتباطُ بين معنىٰ النصِّ مع معاير التقييم أو مع أيِّ شيء خارج النصِّ. فالتعامل مع النصِّ الذي يكون من قبيل النقد والمحاكمة، هو تعامل مرتبط بـ «المعنىٰ الضمني» وليس بـ «المعنىٰ اللفظي»؛ لأنَّه ليس محتوىٰ النقد والمحاكمة هو بيان المعنىٰ اللفظي؛ بل بيان نسبته مع معيار خارج عن النصِّ؛ أي ما عبَّرنا عنه بـ «المعنىٰ الضمني». وقد يختلط الفهم بالنقد والمحاكمة في بعض الموارد، فيشرع القارئ بمحاكمة المؤلِّف إلىٰ جانب إدراك مراده، كما يقوم المفسِّر

---

(١) تارةً يُعمِّق التفسيرُ الفهم، وتارةً أُخرىٰ يمكن أنْ يُغيِّر من الفهم. وهاتان الوظيفتان تشيران بوضوح إلىٰ التمايز بين التفاسير المختلفة (E. D. Hirsh, Validity in Interpretayion, p 130).

(٢) أحمد واعظي، درآمدي بر هرمنوتيك، ص ٤٧١ و٤٧٢.

(3) Interpretation

(4) Explanation

(٥) أحمد واعظي، درآمدي بر هرمنوتيك، ص ٤٧٤.

(٦) لعمليَّة التفسير مرحلتان أساسيَّتان: فهم مراد المؤلِّف الذي هو أمر حدسي؛ ثمّ تقييم مدىٰ اعتبار هذا الحدس. وأمَّا الاستفادة من المنهج والقواعد، فيجري في المرحلة الثانية من التفسير فقط. وقد ذكر هرش أربعة معايير كضوابط لتأييد التفسير، هي: ١ - المشروعيَّة؛ ٢ - المطابقة؛ ٣ - المناسبة من حيث الجنس؛ ٤ - المطلوبيَّة والانسجام (E. D. Hirsh, Validity in Interpretayion, p 236).

بعمليَّة النقد والمقارنة أثناء تبيين معنىٰ النصِّ. وهذا الخلط بين الأقسام المختلفة للتعامل مع النصِّ، لا يمنع من تفكيك هذه الأقسام عن بعضها البعض. ما يُقال فيما يرتبط بالنصِّ، يجب أنْ يُفكَّك بشكل صحيح، حتَّىٰ تُعلَم المسألة المرتبطة بفهم النصِّ من المرتطبة بالتفسير أو بالمحاكمة والنقد. وتساهم الغفلة عن هذا التفكيك في ترويج النظريَّات الشكَّاكة والنسبيَّة المرتبطة بفهم النصِّ؛ كما يُؤثِّر الالتفات إلىٰ هذا التمايز إلىٰ التقليل والحدِّ من الاتِّجاه الشكِّي.

وما لا يرتبط بالمعنىٰ اللفظي، ويرتبط بـ significance، يقع خارج نطاق الهرمنيوطيقا. فعلىٰ سبيل المثال، يجب أنْ يكون النقد والمحاكمة مختصَّين بالمجال النقد الأدبي. وفي الواقع، يُعَدُّ التفكيك بين «المعنىٰ» و«المعنىٰ الضمني» من جهة، وبين أقسام التعامل مع النصِّ من جهة أُخرىٰ، ممهِّداً لتحديد مجال الهرمنيوطيقا[1].

❋ ❋ ❋

---

(١) أحمد واعظي، درآمدي بر هرمنوتيك، ص ٤٧٤ و٤٧٥.

هرمنيوطيقا الهذيان

السيرياليّة الساخطة على الحداثة تنتهي إلى العدميّة الصمّاء

ثريا بن مسميّة[١]

لو كان من توصيف أكثر تناسباً للظاهرة السيرياليَّة التي نشأت في المجتمع الأُوروبي في بدايات القرن الماضي، لقلنا: إنَّها ظاهرة تُترجِم السخط علىٰ ما جنته الحداثة الرأسماليَّة من ويلات علىٰ شعوبها.

ولئن بدت السيرياليَّة احتجاجاً صارخاً علىٰ سلوك العقل الحديث، فقد كان من أهمّ مظاهر وخصائص هذا الاحتجاج هو مواجهة العقل بمعناه الاستعمالي الأداتي باللَّاعقل المفتوح علىٰ التيِّه. ومن خصائصه أيضاً التصدِّي للواقع بمجاوزة الواقع نفسه، حتَّىٰ إذا كانت هذه المجاوزة خارج كلِّ منطق. علىٰ هذا المسار المركَّب من الاحتجاج العبثي راحت السيرياليَّة تكتسب مضامينها من الاسم الذي خلعته علىٰ نفسها أو جرىٰ خلعه عليها، وهو تنشيط التفكير ما فوق الواقعي. وهذا ما سيُؤدِّي بها - كما سنرىٰ لاحقاً - إلىٰ الغربة عن واقعها الحيِّ والهروب إلىٰ فضاء الخيال والوهم.

وليس من قبيل المبالغة حين نقول: إنَّ السيرياليَّة هي الظاهرة التي مارست أقصىٰ الاحتجاج السلبي علىٰ النمطيَّة الاستبداديَّة التي حكمت المجتمعات الرأسمالية في أُوروبا بين القرنين التاسع عشر والعشرين.

---

(١) أُستاذة فلسفة الفنِّ، جامعة الزيتونة، تونس.

ذلك بأنَّها إلىٰ جانب المدارس النقديَّة والساخطة علىٰ مآلات الحداثة وأنماطها السلطويَّة لعبت دوراً وازناً في إطلاق حركة ما بعد الحداثة، وخصوصاً في الجانب المتعلِّق بتقويض المباني المعرفيَّة والقيميَّة للحداثة. وبقطع النظر عمَّا فعلته السيرياليَّة من نقد صارم لِقِيَم الحداثة في الفنِّ والأدب والسياسة والاجتماع، إلَّا أنَّها وبسبب تأويليَّتها القائمة علىٰ الشغب الفكري وعلىٰ الهذيان كسبيل لرؤية العالم لم تستطع أنْ تشقَّ طريقها إلىٰ إحداث تغيير بنيوي في حضارة الغرب الحديث.

لم يقتصر النظر إلىٰ السيرياليَّة في بُعدها التأويلي علىٰ غرابة أُطروحاتها التي اتَّخذت منحىً مفارقاً للتيَّارات التي ظهرت في أُوروبا أوائل القرن العشرين، بل تعدَّاها ذلك إلىٰ المصطلح ودلالاته. وكأيِّ مصطلح فلسفي، تختلف وتطول التعاريف والدراسات الباحثة في دلالة مفهوم السيرياليَّة، لكنَّنا نستطيع أنْ نورد تعريفًا موجزًا لـ «أندريه بريتون»، والذي جاء في إعلان البيان السريالي سنة ١٩٢٤م، ويكون اكتفاؤنا به من باب أنَّ «بريتون» هو أبو السرياليَّة، وهو أدرىٰ بوليده: «السريالية هي إملاء الذهن في غياب أيِّ رقابة يمارسها العقل، وخارج أيِّ اهتمام جمالي أو أخلاقي»، أو هي: «آليَّة نفسيَّة تلقائيَّة محضة»؛ للتعبير عن ماهيَّة عمل التفكير البشري وطبيعته، متجاوزة الوعي إلىٰ اللَّاوعي، وكاسرة قيود المنطق لتهيم في أرجاء اللَّامنطق الرحبة. هكذا آمنت السيرياليَّة بوجود عالم علىٰ خلاف الذي نعيشه، عالم ينهار فيه المعقول وتتلاشىٰ قواعد العقل، ويتبخَّر الواقع، أو بعبارة أُخرىٰ مختصرة: «بدل العالم العَرَضيِّ الذي يتبدَّىٰ في صورة كون محكم التنظيم والمنطق، يوجد عالم متوارٍ عن الأنظار، والسيرياليَّة مهمَّتها التعرية عن الوجه الحقيقي للعالم بجنونه وعبثيَّته»[1].

(١) مريم وفيق، السيرياليَّة ثورة اللَّاوعي في مواجهة بشاعة العالم، نقلًا من موقع ساسا بوست، ٢٠١٨/٨/٩م.

كان للسيرياليَّة كذلك حظٌّ من التأثُّر بمجمل التيَّارات الفكريَّة والفلسفيَّة التي راجت في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، والمتمثِّلة أساساً في الفرويديَّة والهيجيليَّة والماركسيَّة، وبعض الفلسفات ما بعد الحداثية، كما حرَّضت علىٰ ظهورها الأحداث السياسيَّة التاريخيَّة والسياقات الظرفيَّة، إضافةً إلىٰ التحوُّلات الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة التي عرفتها المجتمعات الرأسماليَّة آنذاك، وقد حمل الفنُّ السيريالي نزعة ثوريَّة تجاه النظام الاجتماعي الأُوروبي المتمثِّل خاصَّةً في البورجوازيَّة، وحمَّلها مسؤوليَّة إشعال الحرب العالميَّة الأُولىٰ، وهكذا ظلَّت السيرياليَّة تتَّهم البورجوازيَّة بأنَّها تقود العالم إلىٰ الدمار ركضاً وراء أطماعها الاقتصاديَّة والسياسيَّة. وكثيراً ما كانت تعمد للتعبير عن تذمُّرها من النمط الأُوروبي الحديث إلىٰ اتِّخاذ أُسلوب تهكُّمي ساخر يُصوِّر الواقع المغضوب عليه في قالب هزلي؛ لذلك اتَّفقت السيرياليَّة مع الاشتراكيَّة في حربها الضروس ضدَّ القِيَم البورجوازيَّة، كما اتَّفقت مع «نيتشه» في نقده للحداثة الأُوروبيَّة، واتَّفقت مع «فرويد» في معالجة مفهوم اللَّاوعي، والقول بأنَّ الوعي ليس إلَّا حالة عرضيَّة للذات، وأنَّ اللَّاوعي هو الذي يُمثِّل حقيقة النفس البشريَّة، وعن طريق اللَّاوعي وحده يمكن للإنسان التعبير عن نفسه[١].

والآن، ما هي السيرياليَّة؟ وما العوامل التاريخيَّة التي أدَّت إلىٰ ظهورها؟

ماهيَّة السيرياليَّة:

السيرياليَّة هي حركة أدبيَّة وفنّيَّة ظهرت في أعقاب الحرب العالميَّة الأُولىٰ، إلىٰ درجة أراد فيها من آمن بها تسجيل الصور اللَّاشعوريَّة للحالة الإنسانيَّة في إطار فنّيٍّ يعتمد عالم الرؤىٰ والأحلام، وبشكل ما خرج من عالم الواقع إلىٰ عالم الهلوسة

---

(١) المصدر السابق.

والهذيان معتمداً الرمز والغموض. ولعلَّه لهذا السبب بالذات عرَّف أندريه بريتون السيرياليَّة بالقول:

«سيرياليَّة» اسم مذكَّر في غير العربيَّة، آليَّة(١) نفسيَّة ذاتيَّة خالصة نستهدف بواسطتها التعبير، إمَّا قولاً، أو كتابةً، أو بأيَّة طريقة أُخرىٰ، عن السير الحقيقي للفكر الذي أملاه الذهن في غياب كلِّ رقابة من العقل، وخارج أيِّ انشغال جمالي أو أخلاقي(٢).

بهذا تكون السيرياليَّة تعبيراً عن الموضوعات الرمزيَّة المستعصية، أي إنَّها تعبير عن حالات الفكر وعن الصورة اللَّاشعوريَّة للإنسانيَّة. وهذا أمر بديهي بالنسبة لتيَّارٍ فنّيٍّ جاء نتيجة اكتشافات وأبحاث علم النفس التحليلي مع فرويد. فلقد بيَّنت الاكتشافات الفرويديَّة أنَّ ما كان شائعاً في الفنون البدائيَّة والفنون المصريَّة القديمة من رسوم رمزيَّة هي صُوَرٌ لا شعوريَّة ظهرت من خلال رموز غامضة وأشكال مشوَّهة. وعلىٰ هذا النحو انتهجت السيرياليَّة مبدأ الحرّيَّة المطلقة في الإنتاج الفنّيِّ، بمعنىٰ أنَّها لم تُحدِّد الشكل أو الأُسلوب وخرجت عن التقليد الفنّيِّ بالتجديد في المواضيع وفي أُسلوب التعبير عنها حيث جعلت اللَّاواقع هو المعبِّر عن الواقع، والخيال بديلاً من الحقيقة، كما جعلت عنصر المفاجأة واللَّامنطق هو

(١) نميل أيضاً إلىٰ الاعتقاد بأنَّ المقصود بعبارة، في هذا السياق أقرب إلىٰ معنىٰ اللَّاإراديَّة منه إلىٰ الآليَّة. رغم أنَّنا عثرنا علىٰ ترجمات في سياقات أُخرىٰ تُعرِّبها بعبارة الآليَّة (automatisme'L). ومع ذلك نحتفظ بالعبارتين مع وعينا بالاختلاف الدِّلالي للسِّياق.

(2) Surréalisme n. m Automatisme psychique pur par lequel on se propose d'exprimer soit verbalement soit par écrit, soit de toute autre manière, le fonctionnement réel de la pensée ,dictée de pensée ,en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale . André Breton ,manifeste du surréalisme , Gallimard, Paris 1924, p 37.

ركيزة الإبداع والإنتاج الفنِّيِّ، وبذلك راحت تُحوِّل الأشكال إلىٰ معاني مجرَّدة والمعاني التجريديَّة إلىٰ أشكال. وبهذا نرىٰ أنَّ «مبدأ التمشِّي السيريالي هو الحرِّيَّة»(١). وقد قادت هذه الحركة في توجُّه الفنَّان السيريالي إلىٰ الاستلهام من حالاته النفسيَّة الخاصَّة، الفنَّانين السرياليِّين إلىٰ شبه الإجماع بأنَّ مرجع إبداعهم لا علاقة له بالموضوعيَّة مطلقاً، وأنَّه علىٰ العكس يوجد في الأعماق الباطنيَّة للنفس، وهو أمر يُؤكِّده متزعِّم هذه الحركة ووالدها الروحي «أندري بريتون» بقوله:

لكي يستجيب العمل التشكيلي إلىٰ ضرورة مراجعة القِيَم الواقعيَّة والتي تُجمَع عليها العقول اليوم، عليه أنْ يعود إلىٰ نموذج باطني خالص أو لا يكون(٢).

لا عجب في هذا المنحىٰ الفكري للسيرياليَّة متىٰ عرفنا أنَّ من لُقِّب بأبي السيرياليَّة هو الشاعر والطبيب والفيلسوف الفرنسي «أندريه بريتون» الذي يُؤكِّد علىٰ ضرورة الإبداع الفنِّي من خلال التجديد الفكري، وقد انظمَّ إليه عدد كبير من الفنَّانين، أشهرهم «سلفادور دالي»(٣) والذي يُعَدُّ من زاوية نقديَّة أحد أقطاب هذا الاتِّجاه من الوجهة التطبيقيَّة، إلىٰ جانب «رني ماغريت»(٤) وكذلك «بيكاسو»(٥). هكذا ظهرت السيرياليَّة لكي تردَّ للفنِّ وللأدب دورهما البنَّاء كما

---

(1) Le principe de la démarche surréaliste c’est la liberté . A. Breton, manifeste du surréalisme, op.cit, p115.

(2) André Breton l’œuvre plastique, pour qu’il répondre à la nécessité de révision absolue des valeurs réelles sur laquelle aujourd’hui tous les esprits s’accordent, se référera à un modèle purement intérieur, ou ne sera pas.

Patrick Waldberg, Le surréalisme ,éditions d’Art Albert Skira, Genève, 1962, P 25.

(3) Salvador Dali

(4) RenéMagritte

(5) Picasso

يقولون. وقد حمل لواء هذا المذهب جملة من الأُدباء والشُّعراء مثل أندريه بريتون ولويس أراغون[١] وبول إلوار[٢] وفيليب سوبول[٣]. وفي سنة ١٩٢٤م نشر برتون البيان السيريالي الأوَّل، ثمّ نشر سنة ١٩٢٩م البيان الثاني وظهرت آراء السرياليِّين واضحة في جريدة «الثورة السيرياليَّة» ومجلَّة «الوضوح» ومجلَّة «اللعب الكبير»[٤].

التلازم بين السيرياليَّة والدادائيَّة:

لم تبدأ السيرياليَّة من فراغ إنَّما أتت كخلاصة لتفاعل العديد من التيَّارات الفلسفيَّة والفنّيَّة والأدبيَّة السابقة لها. وتُعتَبر «الدادائيَّة» من أكثر التيَّارات الفنّيَّة قرباً من السيرياليَّة حتَّىٰ إنَّه يمكن اعتبار أنَّ هذه الأخيرة امتداداً للأُولىٰ. والدادائيَّة هي مجموعة من الأفراد الثائرين والمرتبطين فكريًّا. غير أنَّ الطابع الفوضوي العبثي للدادائيَّة وكونها أساساً ردَّ فعل علىٰ ظروف آنيَّة أي الظروف التي ولَّدتها الحرب، ورؤيتها المشوَّشة كانت كلُّها عوامل ساهمت في توقُّف هذه الحركة باستثناء بعض المحاولات الفرديَّة التي بقيت قائمةً هنا وهناك.

يشير «بيبكا» أحد ممثِّلي الدادائيَّة إلىٰ أنَّ كلَّ نشاط فعلي لها قد توقَّف سنة ١٩١٩م. ومع توقُّف الدادائيَّة، من حيث هي حركة متماسكة في أواخر سنة ١٩٢٤م، عمد «بريتون» في مبادرته لنقل الحركة من مرحلتها هذه إلىٰ المرحلة السيرياليَّة، فجمع بقايا الدادئيِّين، وأصدر أوَّل بيان للسرياليَّة ١٩٢٤م بعد أنْ تأكَّد من مساهمة عدد من الفنَّانين أمثال: «آرب» و«إرنست». لكن رغم السمات المشتركة التي جمعت بين الحركتين السيرياليَّة والدادائيَّة في بادئ الأمر، فإنَّ تطوُّر

(1) Louis Aragon

(2) P. Eluard

(3) P. Scupolt

(٤) عفيف البهنسي، الفنُّ والاستشراق، دار الرائد اللبناني، دار الرائد العربي، بيروت، ١٩٨٣م، ص ١٨٦.

السيرياليَّة قاد بريتون ومعه «بيكا» للابتعاد عن الخطِّ الذي اتَّبعه تزارا[١] وجماعته، ولم تعد الدادئيَّة في نظر بريتون شيئاً آخر غير صورة فجَّة لحالة ذهنيَّة لم تسهم أبداً في الخلق الفنِّي. وأمَّا الانتقال من الدادائيَّة إلىٰ السيرياليَّة فيُجسِّده بوضوح تامٍّ العمل الفنِّي لـ «ماكس إرنست»[٢] الذي كان قد انتسب إلىٰ حركة الدادائيَّة، وأسهم في تأسيس جماعة في ألمانيا. ومع تحوُّله إلىٰ السيرياليَّة نقل إليها الوسائل والتقنيَّات الجديدة التي استخدمها في عمله التصويري تبعاً للآليَّة التي طالب بها بريتون.

كانت للدادائيَّة جذور وبوادر منذ أواسط القرن التاسع عشر، ولاسيّما مع الشاعر رامبو؛ لكنَّها لم تتَّضح إلَّا في مناخ الحرب العالميَّة التي دمَّرت أُوروبا وكثيراً من أنحاء العالم، وذهب ضحيَّتها الملايين من البشر، واستُعمِلَت فيها الأسلحة الفتَّاكة، وتكشَّفت عن انسحاق الإنسان تحت عجلات هذه الآليَّة الرهيبة، حيث رأوا فيها إخفاق القرن العشرين في جلب السعادة والسلام لبني البشر.

وكان من أوَّل بدئها أنْ تعارف عددٌ من الأُدباء والفنَّانين من مختلف الجنسيَّات، في مدينة زيوريخ السويسريَّة، وقد وجدوا أنفسهم في منجاةٍ من شرور الحرب، فأخذوا يجتمعون في ملهىٰ فولتير ويتذاكرون ويتبادلون آراءهم النقديَّة في جوٍّ من الصراحة والحرّيَّة، فإذا بهم يلتقون عند نقطة الرفض واليأس والشعور بالعبثيَّة والفرار السلبيِّ من هذا العالم إلىٰ عالمٍ مبهم متخيَّل. وكان أبرز هؤلاء الكاتب الروماني تريستان تزارا الذي التفَّ حوله عددٌ من الأُدباء وانضمَّ إليهم

(١) (Tristan Tzara 1896 -1963) أديب ومفكِّر وفنَّان من أصل روماني، عاش معظم حياته في باريس، يُعتَبر أب الحركة الدادائيَّة باعتباره أوَّل من أطلق عليها هذا الاسم الذي لا يقابله في الواقع أيُّ مدلول. اسم تزارا الحقيقي هو موانيسىٰ، عُرِفَ بكتابته بالفرنسيَّة وبالرومانيَّة.

(2) Max Ernest

بعض الفنَّانين مثل بيكايا ودوشامب. وقد اختاروا لحركتهم اسم «دادا»، أو يقال: إنَّ الذي اقترح التسمية هو تزارا، وإنَّها كلمة فرنسيَّة الأصل تعني: العصا الفَرَسِيَّة، وهي عصا يلهو الطفل بالركوب عليها وكأنَّها حصان، فاشتقُّوا منها الداديَّة أو الدادائيَّة لأنَّها تُذكِّر بالطفولة البريئة التي ليس لديها موروث، بل كان ما في عالمها جديد ووديع. ويُذكر أيضاً أكثر من سبب للتسمية، ومن ذلك أنَّها تسمية عبثيَّة لا معنىٰ لها.

هكذا تُولِّد «دادا» من واقع الاحتياج إلىٰ الاستقلاليَّة، ومن عدم الثقة بالجميع. ذلك بأنَّ أُولئك الذين ينضمُّون إليها يحتفظون بحرّيَّاتهم. وبعد الحرب العالمية الأُولىٰ تخطَّت الدادائيَّة حدود سويسرا إلىٰ فرنسا، فلقيت إقبالاً معظمه من قبيل الاستطلاع والتطلُّع إلىٰ الجديد، وانضمَّ إليها الشاعر الفرنسي المعروف بول إيلوار[1].

لعلَّ أبرز ما آمنت به الدادائيَّة وبتأثير من الحداثة العلمانيَّة، رفضها للكنيسة المسيحيَّة، التي ساهمت برأيهم في زعزعة القِيَم، وواجهت الإفلاس الروحي، وتركت الإنسانَ الغربيَّ حائراً تجاه مصيره. هذا المسار الفكري الذي أسفر عنه سلوك الدادائيِّين وعبَّروا عنه من خلال مواقفهم كان بالأصل ضرباً من الاحتجاج علىٰ صمت الكنيسة وتحالفها مع السلطات الرأسماليَّة في أُوروبا. وبهذا المعنىٰ تلاقت الدادائيَّة والسيرياليَّة علىٰ خطٍّ واحدٍ ومنهجٍ مشتركٍ في تفسير بنية الرأسماليَّة والشرور الناجمة عنها. لذا يجب أنْ ننظر إلىٰ الدادائيَّة والسيرياليَّة بوصفهما رؤية تأويليَّة شديدة الخصوصيَّة والغرابة للمجتمعات الحديثة، بل ذَهَبتا إلىٰ أبعد من هذا لتقيما الحدَّ علىٰ عقل الحداثة نفسه. من أجل ذلك فقد شكَّلتا سعياً

---

(١) ديفيد هوبكنز، الدادائيَّة والسرياليَّة، ترجمة: أحمد محمّد الروبي، ط ١، مؤسَّسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ٢٠١٦م، ص ١٨.

لاستكشاف العوامل الأكثر أثراً في تكوين النفس الحداثيَّة وعقلها الجائر. لقد رأتِ الدادائيَّةُ نفسَها معنِيَّةً بإعادة تمثيل الاضطراب النفسي الناجم عن الحرب العالميَّة الأُولىٰ، بينما يمكن النظر إلىٰ اللَّاعقلانيَّة التي تَحتَفِي بها السيرياليَّة كقبولٍ تامٍّ للقُوَىٰ الفاعلة وراء كواليس الحضارة. يشير ذلك إلىٰ المضمون الإجمالي الذي انطوت عليه السجِلَّات التاريخيَّة المتضارِبة لكلتا الحركتين، ولكنْ ما التوجُّه الذي يربط بينهما وبين الحركات الفنيَّة الأُخرىٰ التي ظهرت في أوائل القرن العشرين[1]؟

في عام ١٩١٨م امتدت الدادائيَّة إلىٰ برلين نتيجة للحماس الجدلي لريتشارد هيولسنبك الذي وصل إلىٰ برلين من زيوريخ العام المنصرم. كانت ألمانيا في تلك المرحلة قد خسرت الحرب، وكانت تشهد انهياراً اقتصاديًّا نتيجة للتعويضات التي طالبَتْ بها فرنسا وبلجيكا. وعلاوةً علىٰ اختلال توازناتها الاقتصاديَّة، كانت ألمانيا تتأرجح علىٰ شفير ثورة اجتماعيَّة في أعقاب الثورة البلشفيَّة في روسيا عام ١٩١٧م. واجهت الحكومةُ الاشتراكيَّة المحافظة نسبيًّا معارَضةً قويَّة من الشيوعيِّين، وخاصةً مجموعة سبارتاكوس، واستجابَتْ بعمليَّات قمعٍ وحشيَّةٍ، وليس من العجب إذن أنَّ أتباع الدادائيَّة في برلين تمَّ تسييسهم بقَدْرٍ كبير.

بدأ انشغال السيرياليِّين بالسياسة في عام ١٩٢٥م، عندما عارضوا الحرب الفرنسيَّة الاستعماريَّة في المغرب، وبحلول عام ١٩٢٧م أفضَتْ معارضتُهم الشديدة ليس لحكومة اليمين الفرنسيَّة فحسب، بل وللرأسماليَّة عموماً؛ إلىٰ انضمامهم إلىٰ الحزب الشيوعي الفرنسي، ولكن ثبت لهم من البداية أنَّه من الصعب التوفيق بين ميولهم السياسيَّة وغاياتهم الفنِّيَّة، إذ كيف للروح الجماعيَّة السياسيَّة، حسبما تساءَلَ نقَّادُ النزعة الباطنيَّة أمثال: بيار نافيل، أنْ تنسجم مع الفرديَّة المتطرِّفة للشعر والفنِّ السرياليَّيْن؟ هل ينبغي أنْ تسبق ثورةُ العقل الثورة

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٠.

الاجتماعيَّة؟ أم العكس هو الصحيح؟ بعد عمليَّات التطهير التي شهدتها جماعةُ بريتون عام ١٩٢٩م، والتي كانت عينها تستند جزئيًّا إلىٰ المزاعم النسبيَّة المتعلِّقة بتضامن الجماعة وفرديَّتها، أمست تلك الأسئلةُ تحديداً مُلِحَّةً. لقد صار السيرياليُّون الآن مُجبَرين علىٰ الاستجابة لمتطلِّبات نظام ستاليني جديد في روسيا، وتأزَّمت الأوضاع عام ١٩٣٢م عندما تخلَّىٰ الشاعر والمفكِّر الفرنسي لويس أراغون رسميًّا عن السيرياليَّة مفضِّلاً عليها الحزب الشيوعي، وبمرور الوقت في ثلاثينيَّات القرن العشرين، أصبحت «الواقعيَّة الاشتراكيَّة» - وهو فنٌّ واقعي مقروء للعامَّة - الفنَّ المعترف به رسميًّا لدىٰ الشيوعيَّة، وقد أدَّىٰ التزام بريتون التروتسكي نسبة ليون تروتسكي[1] بثورة ثقافيَّة - سياسيَّة إلىٰ إبعاد السيرياليِّين بشكل حاسم عن التقليد السوفياتي المتشدِّد.

شهدت السنوات التالية من الثلاثينيَّات انتشار السرياليَّة، كمجموعة من المذاهب، في دول أُوروبيَّة أُخرىٰ وقارَّات أُخرىٰ أيضاً. في العشرينيَّات، اجتذبت السيرياليَّة شخصيَّاتٍ بارزةً من دول مثل إسبانيا وألمانيا وباريس. وبينما أمسىٰ العالم أكثر اضطراباً من الناحية السياسيَّة في الثلاثينيَّات - حيث تأثَّرَتْ عدَّة دول بدرجات متفاوتة بالاستقطابات السياسيَّة للشيوعيَّة والفاشيَّة - راقَتْ مبادئ الحركة وقِيَمها لفنَّانين وكُتَّاب يساريِّين ومناوئين للفاشيَّة في مجموعة من السياقات الجديدة. من هذا الجانب، عادةً ما حقَّقت الحركةُ في أماكن أُخرىٰ قوَّةً سياسية لم تستطع تحقيقها في فرنسا. تألَّفت المجموعةُ الفرعيَّة الكبيرة الأُولىٰ في بلجيكا عام ١٩٢٦م بمعرفة الكاتب بول نوج، وشملت فنَّانين أمثال إيه إل تي ميسينز، ورينيه ماغريت، ولاحقاً بول ديلفو والمصوِّر الفوتوغرافي راؤول أُوباك، وبحلول منتصف الثلاثينيَّات، كانت

(١) أحد أبرز قادة الثورة الروسيَّة عام ١٩١٧م، ومهندس الجيش الأحمر، وصاحب نظريَّة الثورة الدائمة. وقد اغتيل في منفاه البرازيلي فيما بعد بسبب معارضته لنظام ستالين.

السيرياليَّة قد أمسىٰ لها موطئُ قدم في شرق أُوروبا. وكان الرومانيَّان فيكتور برونر وجاك هيرولد إضافتين عظيمتين لمجموعة باريس في أوائل الثلاثينيَّات، لكن الأهمّ تحديداً في تلك المرحلة كان تشكُّل مجموعة براغ في عام ١٩٣٤م، وأبرزُ رجالاتها كاريل تيج، ورسَّامُ الكولاج جيندريش ستيرسكي، والرسَّامان جوزيف سيما وتيون ماري سيرنونوفا. وكانت علاقات الجماعتين، البلجيكيَّة والتشيكوسلوفاكيَّة، أكثر ودًّا بحزبَيْهما الشيوعيَّيْن الوطنيَّيْن من علاقاتهما بجماعة باريس[١].

المباني المعرفيَّة للهرمنيوطيقا السيرياليَّة:

من أين استقت السيرياليَّة أُصولها الكبرىٰ؟ وما هي أبرز المبادئ التي اعتمدتها في مجال الفكر والفنِّ؟

تقوم مبادئ السيرياليَّة كحركة فنِّيَّة علىٰ رفض الواقع، فكانت فنًّا يدور حول ما فوق الواقع[٢]، ويُعتَبر اللَّاوعي عندها مصدراً للحقيقة المطلقة. لذا جاءت أعمال السيرياليِّين مزيجاً من العبقريَّة والجنون، فقد عرَّفها أندريه برتون بكونها:

آلية نفسيَّة خالصة تستهدف بواسطتها التعبير إمَّا قولاً أو كتابةً، أو بأيَّة طريقة أُخرىٰ، عن السير الحقيقي للفكر الذي أملاه الذهن في غياب كلِّ رقابة من العقل، وخارج أيِّ انشغال جمالي أو أخلاقي[٣].

علىٰ هذا النحو يكون الفنُّ السيريالي تأويلاً صارخاً للحالات اللَّاشعوريَّة

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١.

(2) Sur-Realisme

(3) Surréalisme n. m Automatisme psychique pur par lequel on se propose d’exprimer soit verbalement soit par écrit, soit de toute autre manière, le fonctionnement réel de la pensée ,dictée de pensée ,en dehors de toute préoccupation esthétique ou morale.

للذات الإنسانيَّة، وعلىٰ هذا الأساس انتجها مبدأ «الحرّيَّة» المطلقة وخرجت عن التقليد الفنِّي بأنْ جعلت اللَّاواقع تعبيراً عن الواقع والخيال بدلاً للحقيقة، فلقد بان للسيريالي جلّيًّا أنَّ العالم الواقعي يعايش أزمة معنىٰ وإفلاس إبداع، فاتَّخذ من اللَّاوعي بديلاً للوصول لفنٍّ نقيٍّ وحقيقة مطلقة.

ويمكننا إجمال المباني المعرفيَّة للسيرياليَّة بالدوائر التالي:

أوَّلاً: «اللَّاوعي»، حيال هذه الدائرة يقول أندريه بريتون: أضحىٰ منطق الإبداع لديهم ومنهجه، بل وصل درجة النفور من الوعي، ويضيف:

أحسب أنَّ سلوكي القلق أفضل بكثير من السلوك المنطقي البديهي، لذا كان «الحلم» من أهمّ تقنيَّات السيرياليَّة في الإبداع الفنِّي، فلِمَ لا يكون حلمنا يقظتنا؟ ولِـمَ لا يكون الحلم أهمّ نشاطات العقل وأحد مناهج المعرفة بدلاً من التفكير[(١)]؟

ثانياً: «الجنون»، رأىٰ فيه بريتون مصدر الحكمة، فالمجنون لا يستعمل عقله ليتعقَّل الأُمور، بل يكشف بكلِّ حرّيَّة من خلال جنونه عن كلِّ الحقائق المخفيَّة للطبيعة الإنسانيَّة، لذا كان الهذيان والهلوسات مبتغىٰ السيرياليُّون ومنهجهم في إبداعهم الفنِّي، بل أصبحت السيرياليَّة تُمجِّد أعمال المنحرفين والمرضىٰ العقليِّين والنفسيِّين[(٢)].

علىٰ هذا الأساس تنكشف تقنيَّة أُخرىٰ للسيرياليَّة تبرز قوَّة حضور اللَّاوعي في الفنِّ السيريالي، وهي «العجيب»، فالسيرياليَّة بما هي ظاهرة ثقافيَّة فوق واقعيَّة ينعدم فيها الحدود الواقعيَّة للزمان والمكان، كما يغيب فيها الفكر النقدي للموضوعات الحسّيَّة ليُجسِّد رغبة الانفلات لدىٰ الرسَّام السيريالي من عالم محدود ومؤطَّرة إلىٰ عالم الخيال بما يحويه من إبداع.

---

(1) André Breton, manifeste du surréalisme, Gallimard, Paris 1924, p 37.

(٢) عفيف البهنسي، الفنُّ والاستشراق، مصدر سابق، ص ١٨٨.

فالعجيب عند السيرياليِّين هو ذلك العالم الخيالي المتجاور للعالم الواقعي، إنَّه رفض لما هو كائن محاولة جسورة لتشييد ما ينبغي أنْ يكون «بالرغم من أنَّ العجيب هو نقيض المألوف إلَّا أنَّه يمتزج بالعادي اليومي بطريقة طبيعيَّة جدًّا فالأحداث غير الواقعيَّة تصير هنا واقعيَّة، ويُدرك السيرياليُّون أنَّ التعبير عن أعمق الانفعالات في الكائن لا يتحقَّق إلَّا بالاقتراب من العجيب والمدهش، حيث تجلَّىٰ ما وراء الواقع حين يفقد المنطق فاعليَّته، ويتمُّ التحرُّر من كلِّ ضغط»(١).

ثالثاً: «الدعابة»، إنَّها أهمّ المبادئ السيرياليَّة، فهي وسيلة للتمرُّد والمقاومة والتحرُّر من حدود الواقع، فنتوقَّع الدعابة من المعنىٰ الاجتماعي المتداول لتكون منهجاً ثوريًّا سياسيًّا وكسراً للعقلانيَّة وللأعراف الاجتماعيَّة، فالضحك يُعتَبر أفضل سلاح للتمرُّد علىٰ العالم بنواميسه المعقلنة والنظر إليه بلامبالاة واستهزاء كما صوَّرته الرسوم السيرياليَّة خصوصاً مع رينيه ماغريتو سلفادور دالي. و«الدعابة» تكسر كلَّ علاقة بالمألوف، تخلق جرأة علىٰ الواقع وتُلحِق به صوراً واقعيَّة خياليَّة له، لذا إنكار الواقع ومزجه باللَّاواقع هي لعبة الرسم السيريالي لخلق عالم جديد من خلال الدعابة، إذ تُحطِّم الواقع وترفضه وتخلق عالماً خياليًّا فوق واقعيًّا لتقدُّمه بديلاً للواقع، هذه الوظيفة المزدوجة لتقنيَّة الدعابة في الفنِّ السيريالي ترتكز بالأساس علىٰ صور لا واعية وصدمات غير متوقَّعة من خلال رسوم هيستيريَّة عنيفة، لذا وحدها الدعابة بمزيج من الواقعي وغير الواقعي، وخارج كلِّ حدود الواقعيَّة اليوميَّة والمنطق العقلي، تُعطي كلَّ ما حولها حدَّة مضخَّمة وطابعاً هلوسيًّا من اللَّاموجود في المألوف، كما تُعطي أهمّيَّة للمظلم إلىٰ جانب حسٍّ فائض فريد عامٍّ وشامل»(٢).

---

(١) أمين، صالح، السرياليَّة في عيون المرايا، القاهرة، الهيئة العامَّة لقصور الثقافة، ٢٠٠٨م، ص ١٣٧.
(٢) أمين، صالح، السيرياليَّة في عيون المرايا، مصدر سابق، ص ١٣٠.

رابعاً: «الرغبة»، التي تُعتَبر مبدأً ثوريًّا لدىٰ السيرياليُّون، بما أنَّ مصادرها تتعلَّق بالأساس باللَّذَّة لا بالحقيقة، هي حالة وسطىٰ ما بين الحلم واليقظة، تترك مجالاً عضويًّا للاوعي من أجل أنْ يبدع رسومات مفتوحة علىٰ عالم مُجُدَّدَ يحارب عالم النسق ومحدوديَّة الأشياء بكلِّ عنف إبداعي.

خامساً: «الحبُّ» وهو ما يجعل الحواسَّ أكثر حدَّةً واتِّقاداً، كما يفتح المجال للمخيَّلة للتعبير عن أعماق الشخصيَّة الإنسانيَّة. لذا اتَّخذ الفنُّ السيريالي من الحبِّ مبدأً أساسيًّا في الإبداع.

كلُّ هذه التقنيَّات والمبادئ التأويليَّة جعلت من الفنِّ السيريالي فنًّا ينتهج اللَّاوعي كقوة إبداع فنّيَّة، فهو تأثَّر بالتحليل النفسي الفرويدي ووجد فيه الخلاص من الواقع بخيباته المتكرِّرة، وكذلك الخيبات النفسية التي رتَّبتها الحروب علىٰ المعنىٰ الإنساني للحياة. فلقد أراد الفنُّ أنْ يُمسِك بلحظة هي نهاية اللحظة القصوىٰ للوجود حين يمتزج الحلم بالواقع، الموت بالحياة، الألم بالسعادة كما الجميل بالقبيح، المحسوس بالمجرَّد والمحدود بالمطلق.

وإذا كان لنا أنْ نترجم نقطة الجاذبيَّة في الفكرة السيرياليَّة لوجدنا «أنَّها تبدأ من الروح حيث يكفُّ فيها الواقعي والخيالي، الماضي والمستقبل، وما يقال وما لا يقال، والأعلىٰ والأسفل، عن التجلِّي بمظهر التناقض. ومن العيب أنْ نبحث عن دافع آخر للنشاط السيريالي كما يقول بريتون غير أمل تحديد هذه النقطة الروحيَّة»[1].

---

(1) LA ROUSSE certain point de l'esprit d'ou la vie et la mort, le réel et l'imaginaire, le passé et le futur, le communicable et l'incommunicable, le haut et le bas cessent d'être perçu contradictoirement. Or, ajout breton, c'est en vain qu'on cherchait à l'activité surréaliste un autre mobile que l'espoir de détermination de ce point- . Dictionnaire de la peinture, sous la direction de Michel Laclotte & Jean Pierre Guzin avec la collaboration d'Arnould Pierre. Larousse, Bologne 1999.

غير أنَّ الغاية القصوىٰ للإبداع السيريالي هي إنشاء فلسفة روحيَّة وجوديَّة تجمع النفسي بإدماج اللَّاوعي في الوعي، والعكس صحيح، ويُؤكِّد بريتون هذا المسار بقوله:

كلُّ ما أُحِبُّه وكلُّ ما أُفكِّر فيه أو أشعر به يقترب بي من فلسفة خاصَّة في المحايثة، وتبعاً لهذه الفلسفة فإنَّ ما بعد الواقعي متضمِّن في الواقعي نفسه، ولن يكون لا مترفِّعاً ولا خارجاً عنه، وبالتماثل لأنَّ المحتوي يصير المحتوىٰ، إنَّ الأمر يتعلَّق تقريباً بإطار واصل بين المتضمِّن والمضمون»(1).

وعلىٰ نحو ما ذكرنا سابقاً، فقد اتَّخذ التجديد الفكري لدىٰ السيرياليَّة من اللاَّوعي آليَّة للتغيير، وعمد إلىٰ إبداع رسوم تلغي كلَّ علاقة بالوعي الواقعي لتفرض الخيال والجنون والهلوسات كبديل وكأُسلوب فنِّي، يعود بالأشكال في صور وقوالب جديدة. وبهذا خرجت السيرياليَّة عن محاكاة المظهر المرئي للموضوع الفنِّي، وقدَّمته في إطار نفسي، حيث استخدمت في ذلك عدَّة مبادئ وتقنيَّات أبرزها:

أ - فكرة «الحركة الذاتيَّة الدائمة في الرسوم»، وهي خير مثال علىٰ خروج الإبداع الفنِّي من إطار الزمان والمكان. فرسم اللوحة الواحدة قد يكون عبر عدَّة لوحات إذ لا يكتمل العمل الفنِّي ولا يتأطَّر في لوحة واحدة، بل يمكن أنْ ينفتح علىٰ أُطُر زمانيَّة ومكانيَّة متعدِّدة فيبدأ بلوحة معيَّنة لينقطع ويتواصل مع لوحة

---

(1) André BRETON Tout ce que j'aime, tout ce que je pense et ressens, m'incline à une philosophie particulière de l'immanence d'après laquelle la surréalité serait contenue dans la réalité même, et ne lui serait ni supérieure ni extérieure. Et réciproquement, car le contenant serait aussi le contenu. Il s'agirait presque presque d'un vase communicant entre le contenant et le contenu..André BRETON, Le Surréalisme et la Peinture ,éditions Gallimard, Paris 1979.

أُخرىٰ، وبهذا نُخرج التجربة الإبداعيَّة عن كلِّ الأُطُر الواقعيَّة حتَّىٰ إطار اللوحة ذاته.

ب - كذلك تقنيَّة «المنظور المخادع»، وهي من أهمّ التقنيَّات الفنّيَّة التي ابتدعها الرسَّام العالمي سلفادور دالي، وهي تُعبِّر عن هذا التجديد الفكري للفنِّ السيريالي من خلال خلق عدَّة أبعاد ومستويات للرسم، فتظهر علىٰ سطح اللوحة رسم في حين تبرز عدَّة رسوم في عمقها تبدو وكأنَّها السطح الأصلي للوحة، وبهذا تنفتح هذه الرسوم علىٰ قراءات متعدِّدة وتأويلات مختلفة، إذ يعترف سلفادور دالي بأنْ لا غرابة في أنْ لا يفهم الجمهور لوحاته، إذ هو نفسه لا يفهمها، فهو يبحث عن صورة الهذيانيِّين. وهكذا كانت لوحاته مجهولة لديه، وطابعها هلوسي عجيب وينتفي أيُّ شرح لها... وكأنَّ كلَّ مشاهد يرىٰ للوحة تفسيراً مختلفاً، وفق مزاجه ورؤيته، كما تختلف أحاسيس المستمعين إلىٰ سمفونيَّة ما من واحد لآخر.

كذلك كان الفنَّان «رينيه ماغريت» من خلال لوحاته يُدخِلنا إلىٰ عالم «الميتا - رسم» أو رسم فعل الرسم، ففي لوحته «الإطار الفارغ» مثلاً تغيب اللوحة من الإطار ليكون الرسم تعرية للحائط، وفي هذا دلالة علىٰ رفض الوعي الفكري الذي يقوم بفعل «التغطية» ليكون الرسم السيريالي إبداعاً تخيليًّا غايته «تعرية» الواقع ونقده. ويتأكَّد هذا الفعل الإبداعي من خلال سلسلة لوحات «هذا ليس غليوناً»... فالتضارب المفتعل بين الواقع المرئي والصور المرسومة كما إدخال الكلمات المكتوبة في اللوحة المرسومة، أي مزج الرسم المرئي بالمكتوب اللغوي، هو إبداع غايته نقد العلاقة التقليديَّة بين الوعي والمرئي كما بين المرئي واللغوي، وتداخل النظام اللغوي مع نظام الكتابة إلىٰ درجة التصادم، تباين بين نظام الكلمات والأشياء أو ما نعته «ميشال فوكو» بـ «خيانة الصورة»[1].

(1) trahison de l'image

الأصول الكبرى لهرمنيوطيقا الفنّ السيريالي:

ليس هناك مطابقة بين الرسم والواقع، فالغليون هنا لا يتجاوز فعل «الرسم»، وكذلك الكتابة لا تُمثِّل إلَّا ذاتها، فموضوعات الرسم لا تُمثِّل ما يوجد في الحقيقة، بل هي موضوعات تخرج عن الطابع الواقعي، إنَّها عالم الخيال واللَّاوعي استقلاليَّة الرسم. هذه الأمثلة وهذا التلاعب بنظام الأشياء، وبمدلول العلامات، وبمعنىٰ الكلمات، هي لعبة السيريالي في نقد الواقع من خلال كشف هشاشة الروابط المنطقيَّة للأشياء الواقعيَّة، وفنٌّ خيالي لا واعي يتَّخذ مكاناً فعليًّا في الواقع من خلال تغليب اللَّاوعي علىٰ الوعي، والحلم علىٰ الواقع. وما من ريب في القول: إنَّ العنف الإبداعي في الفنِّ السيريالي مصدره ومنطلقه الفكر الفرويدي الذي كشف أنَّ الوعي ما هو إلَّا مظهر وسطح لحقيقة الإنسان، في حين تكمن حقيقته الفعليَّة في أحلامه ولا شعوره، كما أفعاله الغريزيَّة «فقد جاء فرويد بمنظومته في التحليل النفسي ليضع الإنسان أمام نفسه، في عريٍّ حادٍّ بكلِّ ما فيه من صغائر وحقارات وخلع القناع عن صورته حيث نزع عنه طلاءه الاجتماعي، وجرَّده من مظاهره الحضاريَّة، ومعه صارت الرغبة هي المحرِّك السرِّي الأوَّل للإنسان، الواجب التحديق إليه في قسوة حتَّىٰ اللجوء وإلىٰ الشكِّ العقيم»(١).

يُؤخَذ علىٰ السيرياليَّة في عنف اللَّاوعي الإبداعي، أنَّها جعلت من حضور اللَّاوعي حضوراً مفتعلاً في لوحاتها. فالسرياليُّون لم يُعبِّروا بلاوعي تلقائي عن نقدهم للواقع، بل كان المخدِّر والكحول لاصطناع الخيال والهلوسات أُسلوبهم في الإبداع. وقد انتقدهم فرويد في ذلك، وبيَّن أنَّ التحليل النفسي غايته في كشف

---

(١) الوحشيَّة (Le Fauvisme)، هي حركة فنِّيَّة في الرسم في بداية القرن العشرين، ويُحدِّد النقَّاد ظهورها بمعرض خريف ١٩٠٥م بباريس. يُعتَبر الرسَّام هونري ماتيس ١٨٦٩-١٩٥٤م رائد هذه الحركة، وهي تتميَّز أساساً بتحريرها للَّون. كان لها تأثيرها في الرسَّامين التجريديِّين والتكعيبيِّين.

اللَّاوعي، وتحليله البحث عن مصدر العقدة بغية حلِّها في الحالات المرضيَّة فقط؛ أمَّا السيرياليَّة فهي عكس ذلك، إذ إنَّ غايتها من اللَّاوعي اعتماده كأُسلوب إبداعي في الفنِّ من خلال ممارسة كلِّ أشكال «تعنيف» الإظهار عليه.

يعتبر كثير من مؤرِّخي الرسم المعاصر أنَّ السيرياليَّة هي أُسلوب فنِّي خرج عن محاكاة المظهر المرئي للموضوع الفنِّي بالعودة إلىٰ عالم الأشكال في معانٍ ذات صور وقوالب جديدة. إنَّها تقترح صوراً تنقلنا من العالم الواقعي إلىٰ عالم الرؤىٰ والأحلام. وقد قامت علىٰ نفس أساس هذا الشكل الفنِّي التعبيريَّة التجريديَّة، بما أنَّ السيرياليَّة كانت في فترة ما بين الحربين من أقوىٰ الحركات الفنّيَّة وأهمّها. وكان جورجيو دي شيركو[1] من أهمّ الشخصيَّات الفنّيَّة التي أضافت للمنهج السيريالي من خلال فكرة «الحركة الذاتيَّة الدائمة» في الرسم، أي إنَّه يرىٰ بأنَّ العمل الفنِّي لا ينقطع بانتهاء رسم اللوحة، بل يمكن أنْ تتواصل هذه اللوحة من خلال عدَّة لوحات أُخرىٰ. وفي المقابل يمكن أنْ يتوقَّف الفنَّان عن رسم لوحة من دون أنْ تُستكمل كلُّ أبعادها الفنّيَّة. وفي هذا تعبير عن الحرّيَّة الفنّيَّة، إذ إنَّ الفعل الفنِّي لم يعد مقترناً لا بالزمان ولا بالمكان، بل خرج عن كلِّ الأُطُر الواقعيَّة ليكون له إطاره الخاصُّ، الإطار الإبداعي الذي يمتلك أساليبه التعبيريَّة وأُطُره الزمنيَّة المختلفة عن كلِّ الأساليب والأُطُر الواقعيَّة. وقد تأكَّد هذا المنهج أكثر مع الرسَّام السريالي سلفادور دالي من خلال استخدامه «للمنظور المخادع». فعندما تشاهد اللوحة الفنّيَّة التي تحتوي علىٰ المنظور المخادع تشعر بأنَّه يخلق فراغاً غامضاً، ومع أنَّ سطح اللوحة واضح، إلَّا أنَّ هذا الرسم الذي علىٰ السطح يبدو وكأنَّه معلَّق علىٰ مسافة ما وخلفه تبرز عدَّة رسومات هي السطح الأصلي للوحة[2]. وهذه الطريقة في

---

(١) (Giorgio de Chirico) فنَّان ورسَّام وكاتب إيطالي وُلِدَ سنة ١٨٨٨م وتُوفِّي في روما سنة ١٩٧٨م، من أبرز وجوه التيَّار السريالي إلىٰ فترة متأخِّرة.

(٢) لوحة «الانطباعات الثابتة للذاكرة».

التعامل مع اللوحة تُؤكِّد توصُّل المنهج السريالي إلىٰ أُسلوب في الرسم يجعل من اللوحة الفنّيَّة أرضاً خصبة للتجريد الفنِّي من خلال حضور الأشكال الفنّيَّة في أبعاد لا واقعيَّة، إذ «يعترف سلفادور دالي أنْ لا غرابة في ألَّا يفهم الجمهور لوحاته، إذ هو نفسه لا يفهمها، فهو يبحث عن استعادة صورة الهذيانيِّين. لذا فلوحاته مجهولة لديه، طابعها هلواسي عجيب، وينتفي لها أيُّ شرح... اللوحة تكتمل وتصير ظاهرة في ذاتها. من هنا، في إحدىٰ لوحاته، ثَمَّة ستُّ صور متشابهة دون أنْ يصيب أَيَّة منها تشويه تعبيري: جسم إنسان ورأس أسد، ورأس قائد جيش حصان، ونصف راعية، رأس ميِّت. وكان كلُّ مشاهد يرىٰ في اللوحة تفسيراً مختلفاً، وفق مزاجه ورؤيته، كما تختلف أحاسيس المستمعين إلىٰ سمفونيَّة، من واحد لآخر»[1].

وهكذا ينظر السيرياليُّون إلىٰ الأشياء في عمقها، مع حرّيَّة التعبير عنها دون التقيُّد بأيِّ قاعدة أو نظام وقانون، كما هو الأمر في حال الهلوسة والأحلام، لذا كانت رسومهم هيستيريَّة ذات جرأة في الفكرة وفي الأداء، متضمِّنة لأكثر قدر من المتناقضات الظاهرة، تتحوَّل فيها المعاني المجرَّدة إلىٰ أشكال والأشكال إلىٰ معاني تجريديَّة. ففي لوحات «هذا ليس غليوناً»[2] و«الإطار الفارغ» لـ «رينيه ماغريت» إلىٰ جانب لوحة «الانطباعات الثابتة للذاكرة» للرسَّام سلفادور دالي، يظهر مدىٰ عمق الطابع التجريدي في الرسم السريالي. ذلك أنَّ لوحة «الإطار الفارغ»[3] أو «طائر فريد الجناح»، هي نوع من «الميتا - رسم» أو ما يمكن تسميته برسم فعل الرسم. ويضعنا هذا التداخل بين الخارج والداخل في هذه اللوحة أمام واقع فعلي، وهو غياب اللوحة من الإطار، ليكون الأجر العادي هو اللوحة المطلقة، وهو نوع

(١) موريس سيرولا، السرياليَّة، مصدر سابق، ص ٧١.

(٢) لوحة «هذا ليس غليونا».

(٣) لوحة «الإطار الفارغ».

من الفنِّ لا يمكن لأيِّ نسق فكري تبليغه إلَّا الفنَّ التجريدي الذي يلغي الواقع الفكري ليدخل المخيَّلة في العقل الإبداعي، وهذا الفعل الإبداعي يمكن نعته بفعل «التغطية» بين الأثر وذاته وبين الأثر ومبدعه.

إلىٰ جانب هذه اللوحة لرينيه ماغريت توجد سلسلة «هذا ليس غليوناً»، وهي التي يبرز فيها الحضور الفعلي للحرّيَّة الإبداعيَّة في فنِّ الرسم السريالي، التي سبق وأنْ تحدَّثنا عنها كأحد مقوِّمات هذا التيَّار الفنِّي، وكأحد مقوِّمات الرسم اللَّاواقعي أو المجرَّد للواقع، عندما يضع ماغريت عبارة «هذا ليس غليوناً» تحت صورة تدَّعي أنَّها تُمثِّل غليوناً، فإنَّه يُدخِل ارتباكاً أساسيًّا علىٰ كلِّ الصلات التقليديَّة بين الواقع المرئي والصورة المرسومة. ومن خلال إدخال الكلمات في الرسم يحاول ماغريت نفي كلِّ عاداتنا التقليديَّة في فهم علاقة اللغة بالرسم أو حتَّىٰ علاقة الفكر بالرؤية، فالأشكال هنا تستقلُّ كلَّ الاستقلال عن كلِّ تقليد لغوي أو فكري أو حتَّىٰ بصري، والغليون يتجرَّد من كلِّ هذه العلاقات ليكون رسماً لا أكثر، أي إبداعاً فنّيًّا لا تسجيلاً واقعيًّا للغليون.

ويتأكَّد هذا المنهج الفنِّي السريالي بأُسلوبه الترميزي أو اللَّاواقعي من خلال أعمال «سيلفادور دالي» في لوحته «الانطباعات الثابتة للذاكرة»، ويُمثِّل هذا الرسم أوضاعاً رمزيَّة سرياليَّة يقترن فيها الزمان بالمكان، ويُؤكِّد سيلفادور دالي بأنَّ هذه اللوحة كانت رُسِمَت علىٰ مرحلتين؛ في البداية رسم المشهد الأصلي وبه جذع لشجرة علىٰ سطح أرض يختلط فيها المشهد بالفضاء الواقعي، ثمّ في مرحلة ثانية أضاف فيها رسم «الساعات الرخوة» وكأنَّ المشهد إيذان بغفوة أصابت المكان والزمان فكان المكان جافًّا قاسي الملامح، وكان الزمان رخو الساعات وكأنَّها نائمة علىٰ أشكال ميِّتة.

ولا غرابة في ذلك أيضاً، وقد تأثَّر بريتون بآراء فرويد في التحليل النفسي

الكاشف عن البنية اللَّاواعية في تكوين الذات الإنسانيَّة. ففي النظريَّة الفرويديَّة لا يعني المضمون الظاهري إخفاءً تامًّا للرغبة الداخليَّة اللَّاواعية كما أنَّه لا يُمثِّل إشباع خيال مقهور، فهناك قضيَّتان أساسيَّتان في بنية النفس: إحداهما واعية والأُخرىٰ مقهورة، وهذه الفكرة كانت مهمَّة جدًّا عند فرويد حتَّىٰ إنَّه لوقت طويل افترض أنَّ الخيال اللَّاوعي قد اتَّخذ مكاناً بالفعل في الواقع.

أمَّا آخر هذه الحقائق فهي تلك المفارقة المتضمِّنة في دعوة بريتون للسرياليِّين بأنْ يتجرَّدوا من أيِّ شيء له صلة بالوعي بما في ذلك موضوع الوعي ذاته. غير أنَّ المفارقة هنا تنشأ من الاستحالة العمليَّة التي تواجه كلَّ من يحاول أنْ يلتزم بحرفيَّة تعاليم بريتون السرياليَّة، وليس أدلُّ علىٰ ذلك من عبارات بريتون نفسها التي تبدأ دائماً بكلمات من قبيل «هيِّئوا»، «اجعلوا»، «أكِّدوا»، «اكتبوا»، وهي كلُّها أفعال ترتبط بالوعي أكثر ممَّا ترتبط باللَّاوعي، وكأنَّ الطريق إلىٰ اللَّاوعي لا بدَّ وأنْ يمرَّ بالوعي، وهي قمَّة المفارقة، وهو ما كشف عنه فرويد نفسه عندما صرَّح لسلفادور دالي حين زاره هذا الأخير في لندن بقوله: «إنَّ ما أراه طريفاً في فنِّك ليس هو اللَّاشعور، بل الشعور».

وبالرغم من هذه المفارقة الصارخة التي يمكن أنْ تُزعزع السيرياليَّة من أساسها، إلَّا أنَّ البعض يرىٰ أنَّ هذه المفارقة ذاتها هي أهمّ نتيجة حقَّقتها السرياليَّة، وتأتي أهمِّيَّتها من أنَّ «فنًّا يقوم علىٰ العقل الصرف، والشعور الواعي اليقظ الموضوعي المنظَّم، لن يُبصِر الحقيقة إلَّا من جانب واحد، هذا فضلاً عمَّا يتمثَّل فيه عندئذٍ من جفاف وخشونة. وكذلك الفنُّ الذي يقوم علىٰ الحلم الصرف بكلِّ ما فيه من انطلاق وتفكُّك وتشتُّت وتنافر، يكون مثيراً للدهشة والغرابة ولكنَّه مع ذلك أجوف فضفاض هلامي غامض»[1].

والحقيقة أنَّ هذه العلاقة المتوتِّرة بين الوعي واللَّاوعي ومحاولة السرياليِّين

---

(١) عزُّ الدِّين إسماعيل، الفنُّ والإنسان، القاهرة، الهيأة المصريَّة العامَّة للكتاب، ٢٠٠٣م، ص ٢٣١ و٢٣٢.

الدائمة لتغليب اللَّاوعي علىٰ الوعي، والحلم علىٰ الواقع، والنفس علىٰ الجسد، هو ما حدا بالبعض إلىٰ القول بوجود عامل مشترك بين السيرياليَّة والتصوف يتمثَّل في فكرة «الخلاص»، أي كلُّ محاولة للخلاص من سجن الجسد الواقع واستكشاف آفاق جديدة فوق الواقع مثل المذاهب الآسيويَّة وبخاصَّة الهنديَّة كالبوذيَّة، وبعض الطُّرُق مثل اليوجا.

كما ينبغي أنْ نلاحظ أنَّ ثَمَّة فارقاً جوهريًّا بين السيرياليَّة والتصوُّف لا يجوز تجاهله، فالسرياليَّة في النهاية هي مذهب في الأدب وفي الفنِّ، بمعنىٰ أنْ ليس ثَمَّة موقف سريالي بدون إبداع، حتَّىٰ لو أتىٰ هذا الإبداع معبِّراً عن موقف من الحياة، وهو بخلاف التصوُّف الذي هو بالأساس موقف من الحياة وإنْ ارتبط في بعض الأحيان بالإبداع في الشعر علىٰ وجه الخصوص. وفي هذا السياق يقول الباحث باتريك فالدبارغ في كتابه السيرياليَّة:

كاسبار دافيد فريدريك، رسَّام لا يُوصَف، وصاحب إشراقات صوفيَّة، صاغ للمرَّة الأخيرة الوصيَّة الأُولىٰ للفنَّان السريالي: اغمض عينك الفيزيائيَّة بغرض أنْ ترىٰ لوحتك بعين روحك. بعد ذلك أخرج للنور ما رأيته في ظلمائك(1).

السيرياليَّة والفكر الفلسفي:

يتجلَّىٰ تأثير الفلسفة علىٰ السيرياليَّة في احتفاء السرياليِّين الشديد بالفكر الألماني

(1) Patrick Waldberg " Casper David Friederich, peintre ineffable, illumine de grace mystique, a formulé une fois pour toutes le premier commandement de l'artiste surréaliste: Clos ton œil physique afin de voir d'abord ton tableau avec l'œil de l'esprit. Ensuite, fais montrer au jour ce qui tu as vu dans ta nuit.

Patrick Waldberg , Le surréalisme ,éditions d'Art Albert Skira, Genève, 1962, P 25.

عموماً وبفلسفة هيغل علىٰ وجه الخصوص التي استعان بها السرياليُّون كثيراً، فأفضت بهم إلىٰ إدراك نشوء وتطوُّر الوجود المادّي والفكري. كما اشتغلوا علىٰ إعادة استجواب مفاهيم الواقع القديمة في محاولة تعطيل التضادِّ ما بين المادَّة والعقل، الذي كان مسلَّماً به لمدَّة طويلة، وهكذا وجد السرياليُّون الدعم الذي يبحثون عنه عند هيغل. ففي البيان السريالي الثاني، أعلن بريتون أنَّ المفهوم الهيغلي عن تغلغل العالم الخارجي داخل الوجود الذاتي قد ظلَّ دون تقيُّد أو ارتياب في صحَّته. كما كان لتأكيد هيغل برفضه تفوُّق المادّي علىٰ التجريدي، وإيمانه بالوحدة الداخليَّة للحالات والظواهر المتناقضة، خصوصاً تحديده للمعرفة بوصفها مزاوجة للفكر ومادَّته، كان من شأنه أنْ يلعب الدور الأكبر في توضيح فكرة السرياليِّين عن العالم الإنساني.

وبهذا الاعتبار يعود لهيغل الفضل في تحقيق التوازن الذي كان مفقوداً بين الذات والموضوع وبين الفكر والواقع؛ «فالتجربة الميتافيزيقيَّة إذن يمكن بلوغها ليس عبر التخطِّي بل عبر التناغم الناجح بين العقل والمادَّة»[1]. وعلىٰ أساس هذا المنهج يُطوِّر بريتون بعض المفاهيم الهيغليَّة علىٰ النحو الذي يجعل منها جزءاً من النسيج السريالي فيُحدِّثنا في البيان السريالي الثاني سنة ١٩٣٠م عمَّا أسماه «النقطة العليا»، وهي منطقة في الفكر عند بلوغها نقطة الذروة ينعدم الإحساس بالتناقض بين الحياة والموت، والواقع والخيال والماضي والمستقبل، والأعلىٰ والأسفل، ليس هذا فحسب، بل إنَّه يختصر كلَّ النشاط السيريالي في البحث عن هذه النقطة.

ويأتي علم النفس الفرويدي كأحد أهمّ المنطلقات الفكريَّة التي أثَّرت في الحركة السرياليَّة، فإذا كان السيرياليُّون قد عثروا علىٰ التوازن بين العقل والمادَّة عند هيغل، فإنَّهم قد عثروا علىٰ نفس هذا التوازن بين الحلم والواقع عند

---

(١) أمين، صالح، السيرياليَّة في عيون المرايا، مصدر سابق، ص ٦٣.

سيجموند فرويد. وفي البيان السيريالي الأوَّل نسب بريتون إلىٰ فرويد الفضل الكبير، بسبب اكتشافاته لتأويل الحلم ولمنهجه في الاستقصاء والحقوق الجديدة التي منحها لملكة الخيال البشري. فقد اتَّضح للسرياليِّين - بفضل نظريَّات فرويد - أنَّ الوعي ليس سوىٰ المظهر السطحي الذي يخفي تحته صراعاً محتدماً في الأعماق، وأنَّ حقيقة الإنسان ورغباته إنَّما تتكشَّف في أحلامه ولا شعوره، وفي أفعاله الغريزيَّة الصرفة، علىٰ نحو أصدق وأدقّ ممَّا يبدو في السلوك اليومي الظاهري، لقد «جاء فرويد، مؤسِّس التحليل النفساني في الغرب الحديث، ليضع الإنسان أمام نفسه، في عريٍّ حادٍّ، بكلِّ ما فيه من صغائر وحقارات، وسلخ القناع عن صورته الخبيثة والمحلَّاة فهو نزع عنه طلاءه الاجتماعي وجرَّده من مظاهره الحضاريَّة، ومعه صارت الرغبة هي المحرِّك السرِّي الأوَّل للإنسان، الواجب التحديق إليه في قسوة حتَّىٰ اللجوء إلىٰ الشكِّ العقيم»[1].

وعلىٰ الرغم من نقاط الاتِّفاق الكثيرة بين السيرياليَّة والفرويديَّة، إلَّا أنَّ كلًّا منهما لم يُسلِّم تماماً بكلِّ ما قدَّمه الآخر، فغاية السيرياليِّين لا تتماثل مع غاية التحليل النفسي الذي يقف عند حدود البحث عن مصدر عقدة ما بغية حلِّها. من ناحية أُخرىٰ لم يهتمّ السيرياليُّون بتحليل واقع اللَّاوعي - علىٰ نحو ما فعل فرويد - قدر اهتمامهم بالوصول إليه وتصويره. كذلك رفض السرياليُّون الطبيعة العلاجيَّة لمنهج فرويد، وأخذوا علىٰ فرويد اهتمامه بالأحلام المتَّصلة بالحالات المرضيَّة فقط، وليس الحلم وفق مفهومهم من حيث هو تعبير عن جانب مهمٍّ في حياة الإنسان يخصُّ الحالات المرضيَّة فقط. وفي المقابل اعترف فرويد بأنَّ ماهيَّة السيرياليَّة وأهدافها غير واضحة بالنسبة له.

وعلىٰ أيِّ حالٍ يمكن القول: إنَّه «لم يكن بإمكان السرياليِّين إبداء التأييد الكلِّي

---

(١) المصدر السابق، ص ١٠٦.

لطريقة هيغل، ولا مشايعة فرويد علىٰ نحو كلِّي، لكن عبر هذين المؤثِّرين الهامَّين كان بوسع السيرياليِّين التخلُّص من عدميَّتهم الأوَّليَّة، وتبنِّي عقيدة أمل مبنيَّة علىٰ الإيمان بالقدرة الكامنة للعقل البشري علىٰ الجمع بين الحلم الإنساني والواقع المادّي»[١].

لقد وجد السرياليُّون حسب زعمهم ضالَّتهم من جديد في التحليل النفسي. فقد كشف فرويد في تحليله للجهاز النفسي أنَّ منطقة اللَّاوعي ليست ذاتيَّة تماماً، ومتفرِّدة علىٰ نحو يمنع أيَّ تواصل مع الآخرين من خلالها. بل بالعكس هناك تشابه كثير في نظامنا النفسي، وحتَّىٰ في مناطقه الأكثر حميميَّة هناك دائماً المشترك. إنَّ نفس الآليَّات النفسيَّة تتكرَّر بين الأفراد، ونفس الظواهر تحدث بنفس الطريقة مع الجميع. إنَّنا نعيش الواقع ونعيش الحلم. ونعيش امتداد الحلم إلىٰ واقعنا. فعوامل الكبت وآليَّاته نفسها وعوامل التعويض والإشباع متقاربة. إنَّنا نعيش تجربة الواقع بكلِّ أبعادها الشعوريَّة المؤلمة والسعيدة، وتترك فينا آثارها. وحينما نتداعىٰ للحلم في النوم أو في اليقظة، وحينما تضعف مراقبة سلطان الوعي يخرج ما بداخلنا من مكبوت ليتجلَّىٰ في الأحلام. والتأويل الفرويدي الأقرب لها هو أنَّ الأحلام إشباعات وهميَّة تُؤدِّي دور التعويض، وهي صحّيَّة وضروريَّة. بل قد يتحوَّل عالم الحالم إلىٰ جنَّة من الإشباعات الحرَّة البعيدة عن جميع أنماط الرقابة. ومن هنا يجد الفنَّان السيريالي نفسه يسبح في عالمه الذاتي من الأحلام والخيال لينقل جماليَّته «التي صادفها فيه» إلىٰ الجمهور. بل ومن هنا أيضاً قد يحدث أنْ يتقاسم معه الجمهور جماليَّته[٢]. ومن هذا المنطلق نفسه اعتبر البعض أنَّ السيرياليَّة هي «رومنطقيَّة جديدة» أو مشروع استعادة «الأُسطورة» علىٰ حساب العقل

---

(١) المصدر السابق، ص ٧١.

(2) H.W. JANSON, Histoire de L'ART ,éditions cercle d'art, Paris, 1993, p p 723-724.

الأنواري. بل إنَّ السيرياليَّة ذهبت عمداً إلىٰ إحياء الأُسطورة القديمة، لمواجهة صعوبة الواقع الحالي، وتوظيف المخزون الاحتياطي للبشريَّة من أجل المعالجة الذاتيَّة، حتَّىٰ انتهت السيرياليَّة نفسها إلىٰ أُسطورة. وفي هذا المجال يُوضِّح «هنري بيهار» الأُستاذ بجامعة السوربون هذا المعنىٰ قائلاً: «إذا قامت السيرياليَّة بالعودة إلىٰ الأساطير القديمة من أجل فضيلتها اليوم، فإنَّها صنعت لنفسها أساطيرها الذاتيَّة، حتَّىٰ انتهت بأنْ تكون هي نفسها أُسطورة في عيون جمهورها»[1].

علىٰ هذا النحو ينسحب الفنَّان السريالي إلىٰ الحدود اللَّاواقعيَّة للواقع، معتقداً أنَّه بانسحابه هذا هو في الواقع يقترب أكثر ما يكون من الحقيقة نفسها. ويبدو من الزاوية النفسيَّة أنَّ مثل هذا السلوك يُؤشِّر علىٰ حلم طفولي، فغالباً ما يهرع الطفل والمصدوم إلىٰ البحث عن حقيقة أُخرىٰ غير الواقعيَّة يمكن أنْ يجدا فيها سكينته وآماله المحطَّمة واقعيًّا. ولا مفرَّ من الإقرار بأنَّه سواء للطفل أو المصدوم أو السريالي فإنَّ ذلك الانسحاب للبحث عن نقطة ضوء أُخرىٰ غير المظلمة أمامه، يصاحبه نوع من الصراخ العميق من الألم. ويُعبِّر هذا الموقف في عمومه عن ثورة حقيقيَّة ترفض الواقع كما هو معطىٰ، وتبحث له عن تحريف وتشويه مقصود، بغرض التخلُّص منه.

مآلات الهرمنيوطيقا الساخطة:

يمكن أنْ نقول - استناداً للتحليل النقدي لظاهرة السيراليَّة في خلال الأحقاب التي ازدهرت فيها -: إنَّ هذه الظاهرة كانت تعكس أقصىٰ درجات الرفض والسخط علىٰ حداثة استطاعت الرأسماليَّة الصاعدة أنْ تُوظِّف مجمل قِيَمها في إطار هيمنتها المطلقة علىٰ العالم الحديث. وكما أشرنا من قبل، فقد كان

---

(1) Henri Béhar, in Preface de le Surréalisme et le Mythe Annette Tamuly, Peter Lang, New York, 1995.

لوقع الحرب العالميَّة الأُولىٰ شديد الأثر علىٰ وعي وسيكولوجيَّة الإنسان الأُوروبي، الذي ظلَّ إلىٰ عهد قريب مطمئنًّا ومؤمناً بالحضارة التي بناها، محتفياً بتطوُّره التكنولوجي وإنجازه العلمي والفكري وحتَّىٰ مكتسباته الحقوقيَّة والإنسانيَّة، ليصطدم بواقع أنَّ الكون أقلّ انضباطاً ممَّا توقَّع.

لقد ظلَّ يُعتَقد لقرون أنَّ الإنسان يخطو خطوات ثابتة نحو بسط سيطرته علىٰ الطبيعة وعلىٰ الوضع الإنساني، إلَّا أنَّ خيبة الأمل التي حملتها الحرب، تزامنت مع تدشين عهد جديد من الفكر الإنساني يؤمن بالفوضىٰ والعشوائيَّة وسيادة اللَّامنطق واللَّاعقل، حتَّىٰ بدا العالم فجأة أقلّ إمكانيَّة للتطويع، وقابليَّة للتفسير. فقد كان لذلك انعكاسه علىٰ الفلسفة والفكر فلسفة العبث مثالاً والعلوم النظريَّة النسبيَّة، الكوانتم، نظرية الفوضىٰ وعلم النفس التحليل النفسي - الفرويديَّة، وكذلك علىٰ الفنون التي عبَّرت عنها السيرياليَّة من خلال العبث الاحتجاجي واللَّامعقول. إلَّا أنَّ الأهمَّ في كلِّ هذا أنْ خرج النقد الموجَّه للسيرياليَّة عن الإطار الفنِّي، فلم تعد قاعدة «نقد الفنِّ» محترمة في هذا المقام؛ إذ ساهمت اعتبارات عديدة في توجيه انتقادات شرسة إلىٰ هذا التيَّار، وأغلبها لم يكن فنِّيًّا، فيما عدا النقد الذي سلَّط الضوء علىٰ مدىٰ حضور المعايير الجماليَّة في الأعمال السيرياليَّة، فقد ركَّزت باقي الانتقادات علىٰ الجوانب الأخلاقيَّة والعقلانيَّة، فكان الدِّين والأخلاق والتقاليد الكلاسيكيَّة والفلسفة العقلانيَّة التي سادت فترة الحداثة أبرز العوامل التي انهالت علىٰ الفنِّ السريالي بالنقد الشديد، والذي وصل حدَّ الرفض وعدم الاعتراف به كحركة فنِّيَّة، والنظر إليه علىٰ أنَّه مجرَّد ضرب من الجنون والهلوسة.

لقد حلمت السيرياليَّة بعالم مختلف، ينسجم فيه الحبُّ والشعر والخير والحرّيَّة، ورفعت سقف طموحاتها إلىٰ آفاق التغيير علىٰ غرار الشاعر «رامبو» الذي قرَّر تغيير العالم بأشعاره. وقد استعانت السيرياليَّة بأُسلوبها الخاصِّ، وبفلسفة ونظرة

جديدة إلىٰ الحياة، والحقيقة الإنسانيَّة، مجسَّدة العالم كما هو علىٰ بشاعته وفوضويَّته، ولا جدواه، وكأنَّ لسان حالها يقول للنقَّاد: «اصنعوا لنا عالماً جميلاً، منطقيًّا، وأخلاقيًّا؛ لنرسمه».

علىٰ هذا الوجه سوف يتبيَّن لنا أنَّ السيرياليَّة هي ظاهرة تاريخيَّة جاءت أشبه بالثمرة المُرَّة لشجرة الحداثة. وعليه فقد مضت بعيداً في التأويل، لتحكم بالبهتان علىٰ حداثة غادرت مبادئها المعلنة في التنوير لتتحوَّل إلىٰ توتاليتاريَّة حضاريَّة في غاية القسوة. إلَّا أنَّنا من وجه آخر، نرىٰ أنَّ الغلوَّ السيريالي في الاحتجاج علىٰ الواقع التاريخي للحضارة الغربيَّة الحديثة وما ترتَّب عليه من عيوب واختلالات فكريَّة ونفسيَّة واجتماعيَّة وثقافيَّة دفع بأتباعها نحو الانعزال واللَّاإنتماء. أمَّا ما يجري تداوله في الأوساط الفكريَّة والثقافيَّة من كون السيرياليَّة حركة ثوريَّة فقد كشفه سقوطها في العبثيَّة والعدميَّة إلىٰ الحدِّ الذي جعلها محلَّ إنكار التيَّارات الاحتجاجيَّة الكبرىٰ في أُوروبا بما فيها الفرويديَّة الجديدة نفسها.

❋ ❋ ❋

الهرمنيوطيقا والنصُّ الدِّيني، بين الضرورة العصريَّة والبدعة الغربيَّة

غيضان السيِّد عليّ[1]

إنَّ شغف الإنسان بمعرفة أدقّ التفاصيل التي تحيط به وقراءة نصِّ الوجود قراءة يقينيَّة، هي التي تجعله يحاول باستمرار النفاذ إلىٰ أعمق أعماق بواطن الموجودات لعلَّه يكشف عن أسرارها ويسبر أغوارها. واستجابةً لمحاولات هذا الكائن العاقل الدائبة الإجابة عن أسئلة الوجود والدِّين والأخلاق التي تتجاوز الظاهر الحسّي المتعيَّن، وتعايشاً خلَّاقاً مع رهانات اللحظة المعيشة والمستقبلة، يحاول أنْ يُجيب عن أسئلة تتعدَّىٰ الظاهر وتقبع في الباطن البعيد، فيمارس عمليَّة محاولة الفهم التي تصاحبها تساؤلات تأخذه إلىٰ رحلة التفسير، فالتأويل...، وذلك دون فصلٍ تامٍّ بين هذه المراحل، إذ قد تتداخل المراحل الثلاث أحياناً. وتختلف الهرمنيوطيقا عن هذه المراحل الثلاث وتتلوها؛ لأنَّها ببساطة نتاج ومعالجة للمشكلات الناجمة عن هذه العمليَّات الثلاث.

وإذا كان النصُّ الأدبي أو الإبداعي بمختلف أشكاله وأنواعه من الممكن أنْ يتعايش معه المتلقِّي بطُرُق متعدِّدة ليكشف عن طبيعته ومعناه، فيبحث في العلائق التي تربط بينه وبين ما يحيط به، فإنَّ هذا المتلقِّي الباحث عن المعنىٰ الكامن في الفراغات بين السطور يبحث في علاقة النصِّ بالتراث والتقاليد، والعلاقة بين

(١) أُستاذ الفلسفة الحديثة المساعد بكلِّيَّة الآداب، جامعة بني سويف، جمهوريَّة مصر العربيَّة.

النصِّ والمؤلِّف، والنصِّ والمتلقِّي. وهو مهموم دائماً بقضيَّة المعنىٰ الكامن داخل النصِّ المفتوح لعدد لا نهائي من التفسيرات والتأويلات، فتدفعه الرغبة للكشف عن المسكوت عنه بين مضامينه، بل يسعىٰ لفهم النصِّ - كما يشير «شلايرماخر» أهمّ أعلام هذا الاتِّجاه - ليس كما فهمه مؤلِّفه بل أحسن ممَّا فهمه مبدعه!

فمن امتزاج أُفُق المتلقِّي مع أُفُق النصِّ ينشأ فهم جديد ربَّما لم يقصد إليه المؤلِّف سبيلاً، فتتنوَّع التفسيرات والمعاني من شخص إلىٰ آخر، ويصبح من المشكوك به - كما يُلاحَظ عند نيتشه وهايدغر وفوكو ودريدا وهم أبرز روَّاد الهرمنيوطيقا - أنْ يتمكَّن المتلقِّي من التوصُّل للمعنىٰ الأصلي للعمل، وحينها تصبح كلُّ التفسيرات لمعنىٰ النصِّ احتماليَّة ونسبيَّة وممكنة.

وهنا تُطرَح أسئلة مُلحَّة نفسها من قبيل: هل يمكن تطبيق الهرمنيوطيقا علىٰ النصِّ الدِّيني دون أنْ يفقد ذلك النصُّ الدِّيني معرفته اليقينيَّة المقدَّسة؟ ودون أنْ يتعذَّر معه الوصول إلىٰ قصد الشارع وتعاليمه الدِّينيَّة المقدَّسة؟ أم أنَّ هذا المنهج الهرمنيوطيقي يهدم كلَّ الثوابت المقدَّسة فيصبح التفسير بالرأي هو سمته الغالبة فتسود المعرفة النسبيَّة التي تختلف من فرد إلىٰ آخر؟! وهل يعني رفض الهرمنيوطيقا هو رفض لديناميكيَّة النصِّ وحيويَّته والوقوع في هاوية الجمود والظنِّ بامتلاك الحقيقة المطلقة؟ رغم الاعتقاد بأنَّ النصَّ الدِّيني متطوِّر وصالح لكلِّ زمانٍ ومكانٍ. أم يكون الوضع الآمن هو الوقوف عند المعنىٰ الظاهري خوفاً من التأويل الذي يخرج بالنصِّ الدِّيني عن معانيه الأصليَّة؟ وهل من الممكن أنْ يصبح تدخُّل الهرمنيوطيقا إلىٰ فضاء النصِّ الدِّيني مسوِّغاً لبروز الأيديولوجيات الدِّينيَّة المختلفة التي يُغذِّيها المعنىٰ النسبيُّ للنصِّ؟

كلُّ هذه إشكاليَّات واجهت تطبيق الهرمنيوطيقا في تأويل الخطاب الدِّيني وتفسيره، رغم البداية المرتبطة للهرمنيوطيقا بالنصِّ الدِّيني. وسبيلنا إلىٰ تناول

هذه الإشكاليَّات هو البحث في الأفكار الأساسيَّة للجدل الهرمنيوطيقي في علاقته بالنصِّ الدِّيني، متَّخذين من الأسئلة التي طرحناها محاور لتحليل هذه الأفكار والمقارنة بينها، لعلَّ تلك المحاولة تكشف لنا عن المدىٰ الذي يُمكِّننا من الوقوف علىٰ طبيعة العلاقة بين الهرمنيوطيقا والنصِّ الدِّيني، وهل يجوز تطبيق المناهج الهرمنيوطيقيَّة علىٰ النصوص المقدَّسة بقدر ما يمكن تطبيقها علىٰ نصوص الأدب والقَصص والشعر والأساطير؟

أوَّلاً: الهرمنيوطيقا وطبيعة علاقتها بالنصِّ الدِّيني:

يرجع الأصل اللغوي لمصطلح الهرمنيوطيقا[1] إلىٰ الفعل الإغريقي «hermeneuein»، وهو فعل يدلُّ علىٰ عمليَّة كشف الغموض الذي يكتنف شيئاً ما. وقد اشتقَّ الفعل من اسم الإله الإغريقي «هرمس»[2]، وهو إله متعدِّد المواهب، فهو: رسول الآلهة، ومفسِّر الوحي الإلهي إلىٰ البشر، وإله الحدود، وإله التجارة، وصانع القيثارة والمصفار. وتجتمع مواهب «هرمس» في سمتين اثنتين: الأُولىٰ هي الوساطة بين طرفين، والثانية هي القدرة علىٰ استخدام الحيلة في الوصول إلىٰ الهدف. وكلاهما ضروري في عمليَّة كشف الغموض التي يدلُّ عليها اللفظ الإغريقي «hermeneuein»، فالغموض لا بدَّ وأنْ يُكشَف من خلال وسيط، وهو يتطلَّب استخدام أدوات غير مألوفة كتلك التي يستخدمها هرمس. ومن اللفظ الإغريقي اشتقَّت الكلمة الإنجليزيَّة «Hermeneutics»، والتي درج الباحثون العرب بتسميتها بالهرمنيوطيقا أو الهيرمنيطيقيا[3]. وقد تمَّ ورود الجذر اللغوي

(1) Hermeneutics

(2) Hermes

(٣) أحمد زايد، الهرمنيوطيقا وإشكاليَّة التأويل والفهم في العلوم الاجتماعيَّة، حوليَّة، كلّيَّة الإنسانيَّات العلوم الاجتماعيَّة، العدد الرابع عشر، جامعة قطر، ١٩٩١م، ص ٢٢٩.

للهرمنيوطيقا عند أُرسطو حيث كان أحد عناوين كُتُبه «PeriHermeneias» أي «عن الهرمنيوطيقا»، وموضوعه هو منطق القضايا والبنية النحويَّة التي تسمح بالربط بين الموضوع والمحمول من أجل الكشف عن خصائص الأشياء[١].

أمَّا المعنىٰ الاصطلاحي لمصطلح «الهرمنيوطيقا» فيعني وصف الجهود الفلسفيَّة والتحليليَّة التي تهتمُّ بمشكلات الفهم والتأويل. والهرمنيوطيقا هي معضلة تفسير النصِّ بصفة عامَّة سواء أكان هذا النصُّ نصًّا دينيًّا، أم نصًّا تاريخيًّا، أم نصًّا أدبيًّا. فتثير تبعاً لذلك أسئلة كثيرة معقَّدة ومتشابكة حول طبيعة النصِّ وعلاقته بالتراث والتقاليد من جهة، وعلاقته بمؤلِّفه من جهة أُخرىٰ. والأهمُّ من ذلك أنَّها تُركِّز اهتمامها بشكل لافت علىٰ علاقة المفسِّر بالنصِّ[٢].

وقد نشأ مصطلح الهرمنيوطيقا في الأساس مرتبطاً بالنصِّ الدِّيني، حيث بدأ استخدامه في دوائر الدراسات اللَّاهوتيَّة ليشير إلىٰ مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أنْ يتَّبعها المفسِّر لفهم النصِّ الدِّيني (الكتاب المقدَّس). والهرمنيوطيقا بهذا المعنىٰ تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح «Exegesis»، علىٰ اعتبار أنَّ هذا الأخير يشير إلىٰ التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقيَّة، بينما يشير المصطلح الأوَّل إلىٰ نظريَّة «التفسير». ويعود قِدَم المصطلح للدلالة علىٰ هذا المعنىٰ إلىٰ عام ١٦٥٤م، وما زال مستمرًّا حتَّىٰ اليوم في الأوساط البروتستانتيَّة[٣].

أي إنَّه يمكن القول: إنَّ النشأة الحقيقيَّة للمفهوم كانت تحديداً في عصر النهضة الأُوروبيَّة؛ حيث نهضة الإصلاح الدِّيني في القرنين السادس عشر والسابع عشر

(١) مراد وهبة، المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨م، ص ٧١٦.

(٢) نصر أبو زيد، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النصِّ، مجلَّة فصول، المجلَّد الأوَّل، العدد الثالث، أبريل، ١٩٨١م، ص ١٤١.

(٣) المصدر السابق.

الميلادي، وانتشار الفكر البروتستانتي الذي أدَّىٰ إلىٰ قطع علاقة المسيحيِّين بالكنيسة في روما، ومن ثَمَّ القضاء علىٰ مرجعيَّة تلك الكنيسة في تفسير النصوص المقدَّسة، وبذلك شعر البروتستانت بالحاجة الملحَّة لوضع قواعد ومنهجيَّة معيَّنة لتفسير الكتاب المقدَّس، وكان هذا الاحتياج هو السبب الرئيس لهذا الاتِّجاه في المعرفة، والذي يتكفَّل بمهمَّة القيام بطرح منهج ومنطق لتفسير الكتاب المقدَّس، وقد صدر أوَّل كتاب يحمل اسم الهرمنيوطيقا عام ١٦٥٤م لمؤلِّفه دان هاور[١] وعنوانه باللغة اللَّاتينيَّة: «Her-muntica Sacrasive Methodus Exponendarum»، أي التفسير المقدَّس أو منهج شرح النصوص المقدَّسة[٢].

وهكذا تكون الهرمنيوطيقا قد نشأت مرتبطة بالنصِّ المقدَّس في ظروف خاصَّة، ومن ثَمَّ تحوَّلت كنظريَّة بديلة للكنيسة في تفسير الكتاب المقدَّس، فكان لا بدَّ للكهنة البروتستانت الذين قطعوا صلتهم تماماً بكنيسة روما الكاثوليكيَّة صاحبة الحقِّ الحصري في تفسير الكتاب المقدَّس، أنْ يعتمدوا علىٰ أنفسهم في تفسيرهم للكتاب المقدَّس، وأنْ تكون لهم مرجعيَّة نظريَّة للتفسير يستأنسون بها.

ثمّ تلا ذلك التأسيس الهرمنيوطيقي العملي علىٰ يد شلايرماخر وشليجل كمحاولة لوضع منهج للتفسير، وتبعهما كانط في محاولة وضع تأويليَّة نقديَّة، ثمّ جاءت محاولة «دِلتاي» كمحاولة لتطبيق التأويل علىٰ العلوم الإنسانيَّة، ثمّ كان التأويل في المنهج الفينومينولوجي علىٰ يد هوسرل وهايدغر ومحاولات تفسير الوجود، ثمّ استكمل غادامير طريق هوسرل، ثمّ توالت جهود نيتشه وفوكو

---

(1) Dann Hawer

(٢) منىٰ طلبة، الهرمنيوطيقا، المصطلح والمفهوم، مجلَّة أوراق فلسفيَّة، القاهرة، العدد العاشر، ٢٠٠٤م، ص ١٣٣. وانظر أيضاً:

palmer.Richard E.Hermeneutics, Northwestern University Press Evanstston, 1969, P.34.

ودريدا وهابرماس وكارل أُوتو آبل للوصول بها إلىٰ معناها الحالي الذي يُطلَق علىٰ كلِّ تأمُّل نظري وفلسفي يستهدف فهم النصِّ وأُسُسه وفرضيَّاته المسبقة. أي إنَّ المصطلح قد اتَّسعت رقعة استخدامه في التطبيقات الحديثة، فانتقل من مجال علم اللَّاهوت إلىٰ دوائر أكثر اتِّساعاً تشمل العلوم الإنسانيَّة كافَّة كالتاريخ وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا وفلسفة الجمال والنقد الأدبي والفولكلور.

يتَّضح ممَّا سبق أنَّه إذا كان الأصل في نشأة الهرمنيوطيقا هو النصُّ الدِّيني المسيحي، فإنَّ هناك محاولات إسلاميَّة دائبة لاستعارتها وتطبيقها مرَّةً أُخرىٰ علىٰ النصِّ الدِّيني الإسلامي، أو أنْ يصبح النصُّ الدِّيني الإسلامي مجالاً من مجالات تطبيقاتها، فكثر الحديث حول هذا الطرح الجديد للهرمنيوطيقا في الفضاء العامِّ الإسلامي. ومن هنا ارتبطت الهرمنيوطيقا بالكثير من القضايا المعاصرة المطروحة في مجال الفكر والثقافة والمعرفة الدِّينيَّة، فصارت تبحث عن إمكان أو مشروعيَّة القراءات المختلفة للدِّين أو النصِّ الدِّيني الإسلامي، مع مراعاة تاريخيَّة الفهم وحصر كلِّ فهم وتفسيره بزمانه، والتغيُّر المستمرّ والدائم لعمليَّة الفهم، علىٰ اعتبار أنَّها ترىٰ أنَّ كلَّ فهم يتأثَّر بظروفه وخلفيَّات مفسِّره، كما تضع في الاعتبار تاريخيَّة النصِّ وتأثُّره بثقافة عصره، وبالوعي التاريخي لمؤلِّفه، والاهتمام بدور المفسِّر ومحوريَّته في تفسير النصِّ بدلاً من الاهتمام بالمؤلِّف والنصِّ ومحوريَّته، وبالتأكيد علىٰ التفسير الدائم والجبري لوعي المفسِّر وخلفيَّاته وظروفه ومعلوماته وميوله وأحكامه المسبقة في تفسير النصِّ.

ثانياً: سمات التحليل الهرمنيوطيقي:

قصد الباحثون المهتمُّون بدراسة المنهج الهرمنيوطيقي إلىٰ تحديد السمات التي تُميِّزه عن غيره، وخاصَّةً بعد أنْ تحوَّل عن طابعه التقليدي الذي كان يعني إيجاد قواعد لفهم الكتاب المقدَّس ليشمل تفسير كلِّ نصٍّ أدبي وإبداعي في كافَّة العلوم

الإنسانيَّة والاجتماعيَّة، التي أصبحت تُعرِّف الهرمنيوطيقا بأنَّها فنُّ قراءة النصوص، أي فنُّ تفكيك النصوص وتحليلها علىٰ أساس أنَّ الكلام له معنيان: معنىٰ ظاهر جليٌّ، ومعنىٰ خفيٌّ تدلُّ عليه النصوص عبر رمزيَّتها. ومن أهمّ أُسُس التحليل الهرمنيوطيقي[1] ما يلي:

النصُّ المفتوح (لا نهائيَّة المعنىٰ): أي انفتاح الدلالة في النصِّ لعدد لا نهائي من التفسيرات والتأويلات، وانفتاح القراءة علىٰ مصراعيها حسبما يظنُّه المؤوِّل أقرب إلىٰ الصواب والحقيقة، فلا مجال لرأي واحد، ولا لكلمة أخيرة عن معنىٰ النصِّ.

انعدام القراءة البريئة: أي إنَّ عصر القراءة البريئة للنصِّ قد ولَّىٰ واندثر، ومن ظنَّ أنَّ أيَّ قراءة للنصِّ هي قراءة صحيحة فقد أخطأ، فكلُّ قراءة هي قراءة محتملة، وبهذا يتعدَّد الحقُّ بتعدُّد القراءات.

موت المؤلِّف: إنَّ ميلاد القارئ - وفقاً للهرمنيوطيقا - رهين موت المؤلِّف، فالقارئ له الحقُّ في الإبداع في قراءته للنصِّ دون سلطة من أحد حتَّىٰ لو كان المؤلِّف نفسه. فالمؤلِّف قد أدَّىٰ دوره وانقضىٰ، وحان الآن دور القارئ.

إلغاء مقصديَّة النصِّ:أي إنَّ النصَّ ليس له مقصد ولا دلالة، بل تنتقل مقصديَّته إلىٰ القارئ عبر مجال واسع من التأويلات يقوم فيها القارئ بعمليَّات استكشافيَّة، يستكشف من خلالها كلَّ إشارة من الممكن أنْ تخفي دلالة معيَّنة. بحيث تعني مقصديَّة النصِّ وإعطائه مدلولاً نهائيًّا موت النصِّ وإغلاقه.

الرمزيَّة:أي إنَّ النصَّ منفتح علىٰ جميع الإشارات اللغويَّة والدلالات والرموز، وهي سمة تُعَدُّ بمثابة امتداد طبيعي لموت المؤلِّف ولا نهائيَّة المعنىٰ، وذوبان

---

(١) انظر، بالطير تاج، عبَّاس مصطفىٰ، قراءة النصِّ القرآني علىٰ ضوء المنهج الهرمنيوطيقي، نصر حامد أبو زيد أُنموذجاً، مجلَّة قراءات للبحوث والدراسات الأدبيَّة والنقديَّة واللغويَّة، العدد ٧، جوان ٢٠١٧م، ص ٥ - ١٠.

مقصديَّة النصِّ في مقصديَّة القارئ، فالرمزيَّة تتيح للقارئ حرّيَّة أوسع في تقويل النصِّ وتضمينه ما يشاء من المعاني والدلالات.

التناصُّ: أي رصد مجموعة علاقات النصِّ بالقارئ، وبالنصوص الأُخرىٰ، وبالثقافة والبيئة. فالمؤلِّف في بنائه للنصِّ يحاكي نصوصاً أُخرىٰ، والقارئ حين قراءته للنصِّ يستحضر نصوصاً أُخرىٰ. فالتناصُّ قائم علىٰ التعدُّد في المنابع الدلالية للنصِّ التي تنتج عن اختلاف بيئة الكتابة عن بيئة القراءة والتلقّي.

الفراغات بين السطور: أي إنَّ المعنىٰ لا يتوقَّف عند حدود الألفاظ، ومن ثَمَّ لا بدَّ أنْ يتحرَّر القارئ من سلطة السطور لينصت إلىٰ ما تبوح به الفراغات ما بين السطور، وهو المعنىٰ الخفي المحايث للمعنىٰ الظاهر. فعمليَّة التفسير في المنهج الهرمنيوطيقي تقوم علىٰ حلِّ شفرة المعنىٰ الباطن في المعنىٰ الظاهر، وفي كشف مستويات المعنىٰ المتضمِّنة في المعنىٰ الحرفي.

ولا شكَّ أنَّ هذه الأُسُس أو السمات العامَّة للهرمنيوطيقا لا تستقيم أبداً ولا تتناسب مع طبيعة النصِّ الدِّيني المقدَّس، وأنَّ تطبيقها يُؤدِّي إلىٰ طابع القداسة عنه، ويجذب النصَّ نحو التأويل الفسيح الذي يضيع في فيافيه النصُّ والقارئ معاً، ويضع النصَّ الدِّيني بمحاذاة النصوص الإبداعيَّة البشريَّة مساوياً بين ما هو إلهي وما هو إنساني بلا تفرقة تُذكَر.

اختلفت التيَّارات في حقل الدراسات الدِّينيَّة والثقافة الإسلاميَّة حول تطبيق الهرمنيوطيقا كمنهج علىٰ النصِّ الدِّيني الإسلامي؛ فمنهم من سلَّم بهذه الرؤية الهرمنيوطيقيَّة، ووظَّفها في فهم النصوص الدِّينيَّة وتفسيرها، بل ورأىٰ فيها ضرورة عصريَّة تُخرج النصَّ إلىٰ الفضاء المتَّسع وتقيه من الوقوع في خطر الجمود والانغلاق. ومنهم من رفض تطبيق مناهج الهرمنيوطيقا علىٰ النصِّ الدِّيني الإسلامي، ورأوا فيها بدعة علمانيَّة وضلالة غربيَّة تهدف إلىٰ تقديم تأويل عبثي

للنصِّ الدِّيني، يروم تحريف المعنىٰ بعد أنْ عجزوا عن تحريف النصِّ. وسوف نتناول بالعرض والنقد والتحليل لكلا الرأيين قبل أنْ ننحاز لأحد الرأيين المتناقضين.

ثالثاً: الهيرمينوطيقا كضرورة عصريَّة للنصِّ الدِّيني:

يرىٰ أنصار هذا الاتِّجاه أنَّ الهرمنيوطيقا تُعَدُّ محاولة ذات أهمّيَّة لتجاوز أزمة القراءة التقليديَّة للنصوص الدِّينيَّة الإسلاميَّة، فالنصُّ الدِّيني بحكم منشئه ووظيفته أكثر النصوص إثارة للإشكاليَّات والأسئلة، ممَّا يجعله نصًّا يكتنفه الغموض، فيأتي دور الهرمنيوطيقا لتخلع عليه رحابة في الفهم تُخلِّصه من ذلك التفسير الوحيد الذي رعته مؤسَّسة الإسلام التقليديَّة كما يُقدَّم في كُتُب ومدوِّنات التفسير التاريخيَّة[1].

ومن أنصار هذا الاتِّجاه عدد غير قليل من مفكِّري الإسلام المعاصرين من أمثال: محمّد أركون، والطيِّب تيزيني، وحسن حنفي، وعليّ حرب، ونصر حامد أبو زيد، وعبد المجيد الشرفي، وعبد الكريم سروش، ومحمّد مجتهد شبستري وغيرهم. وسوف نتناول بالتفصيل هنا موقف كلٍّ من نصر حامد أبو زيد ومحمّد مجتهد شبستري كأُنموذجٍ لممثِّلي هذا الاتِّجاه.

١ - نصر حامد أبو زيد: الهرمنيوطيقا وخروج النصِّ إلىٰ الفضاء المتَّسع:

يرىٰ نصر حامد أبو زيد أنَّ الهرمنيوطيقا تُخْرِج النصَّ الدِّيني من الفضاء الضيِّق إلىٰ الفضاء المتَّسع، حيث يعتبر أنَّ الخطاب الدِّيني التقليدي يزعم امتلاكه وحده للحقيقة المطلقة، ولا يقبل مبدأ الاختلاف بأيِّ حالٍ من الأحوال. الأمر الذي

---

(١) محمّد ألحيان، الهرمنيوطيقا، محاولة لتجاوز أزمة القراءة التقليديَّة للنصِّ القرآني، الرباط، المغرب، ٢٠١٥م، ص ١. علىٰ الرابط الإلكتروني التالي:
https://www.mominoun.com/pdf1/2015-11/5650806be4762996800977.pdf.

يحصر النصَّ الدِّيني في إطار ضيِّق يقوم علىٰ التوحيد بين الفكر والدِّين، وإلغاء المسافة بين الذات والموضوع، وتفسير الظواهر كلِّها بردِّها إلىٰ علَّة أُولىٰ، ويعتمد علىٰ سلطة السلف أو التراث بعد تحويل النصوص التراثيَّة من نصوص بشريَّة إلىٰ نصوص مقدَّسة تتمتَّع باليقين الذهني والحسم الفكري القطعي، هذا فضلاً عن إهدارها البُعد التاريخي وتعمُّدها تجاهله.

ويرىٰ نصر حامد أبو زيد أيضاً أنَّ الهرمنيوطيقا ضرورة منهجيَّة لتفسير النصِّ الدِّيني، فهي - عنده - قضيَّة قديمة وجديدة في نفس الوقت، وهي في تركيزها علىٰ علاقة المفسِّر بالنصِّ ليست قضيَّة خاصَّة بالفكر الغربي، بل هي قضيَّة لها وجودها المُلِحُّ في تراثنا العربي القديم والحديث علىٰ السواء. لكن تبقىٰ الهرمنيوطيقا عند أبو زيد منهجيَّة غربيَّة، لذلك يرىٰ ضرورة أنْ نكون علىٰ وعي دائم في تعاملنا مع الفكر الغربي في أيِّ جانب من جوانبه بأنْ نظلَّ في حالة حوار جدلي وأنْ لا نكتفي بالاستيراد والتبنِّي، بل علينا أنْ ننطلق من همومنا الراهنة في التعامل مع واقعنا الثقافي بجانبيه التاريخي والمعاصر، من هنا يكتسب حوارنا مع الفكر الغربي أصالته وديناميَّته. ولهذا وجب أنْ نكفَّ عن اللهاث وراء كلِّ جديد ما دام قادماً إلينا من الغرب (المتقدِّم).

ويرىٰ أبو زيد أنَّ هذا الوعي بعلاقتنا الجدليَّة بالفكر الغربي - من جانب آخر - يُخلِّصنا من الانكفاء علىٰ الذات والتقوقع داخل أسوار (تراثنا المجيد) و(تقاليدنا الموروثة)، ومن الغريب أنَّ واقعنا الثقافي - وكذلك الاجتماعي والسياسي - يتَّسع لشعاري (الانفتاح الكامل) و(الاكتفاء الكامل) دون أدنىٰ إحساس بالتعارض الجذري بين الشعارين. وأنَّ صيغة (الحوار الجدلي) عند أبو زيد ليست صيغة تلفيقيَّة تحاول أنْ تتوسَّط بين نقيضين، بل هي الأساس الفلسفي لأيِّ موقفٍ بصرف النظر عمَّا نرفعه من شعارات أو نتبنَّاه من مقولات ومواقف[1].

(١) نصر حامد أبو زيد، الهرمنيوطيقا ومعضلة تفسير النصِّ، ص ١٤٢.

ويُفرِّق أبو زيد بين موقفين من التفسير أو بين (التفسير بالمأثور) و(التفسير بالرأي أو التأويل)، ويرىٰ أنَّ الأوَّل حاول تفسير النصِّ عن طريق تجميع الأدلَّة التاريخيَّة واللغويَّة التي تساعد علىٰ فهم النصِّ فهماً (موضوعيًّا)؛ أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النصِّ. أمَّا التفسير بالرأي أو (التأويل) فقد نُظِرَ إليه علىٰ أساس أنَّه تفسير (غير موضوعي)؛ لأنَّ المفسِّر لا يبدأ من الحقائق التاريخيَّة والمعطيات اللغويَّة، بل يبدأ بموقفه الراهن محاولاً أنْ يجد في القرآن (النصِّ) سنداً لهذا الموقف[1].

ولم يوافق أبو زيد علىٰ هذه التفرقة ورأىٰ أنَّه لم تخل كُتُب التفسير بالمأثور من بعض الاجتهادات التأويليَّة حتَّىٰ عند المفسِّرين القدماء الذين عاصروا في بواكير حياتهم نزول النصِّ كابن عبَّاس مثلاً. ومن جانب آخر رأىٰ أنَّه لم تتجاهل كُتُب التفسير بالرأي أو (التأويل) الحقائق التاريخيَّة واللغوية المتَّصلة بالنصِّ. ليبقىٰ السؤال الجوهري لدىٰ أبو زيد: كيف يمكن الوصول إلىٰ المعنىٰ (الموضوعي) للنصِّ القرآني؟ وهل في طاقة البشر بمحدوديَّتهم ونقصهم الوصول إلىٰ (القصد) الإلهي في كماله وإطلاقه؟! يرىٰ أبو زيد أنَّه لم يزعم أيٌّ من الفريقين إمكان هذا، غاية الأمر أنَّ المؤوِّلة كانوا أكثر حرِّيَّة في الفهم وفتح باب الاجتهاد، بينما تمسَّك أهل السلف - وإنْ لم يُقرِّروا ذلك صراحةً - بإمكانيَّة الفهم الموضوعي...[2].

ومن ثَمَ يُقرِّر أبو زيد أنَّ الاتِّجاه الأوَّل يتجاهل المُفسِّر ويلغىٰ وجوده لحساب النصِّ وحقائقه التاريخيَّة واللغويَّة. بينما لا يتجاهل الاتِّجاه الثاني مثل هذه العلاقة، بل يُؤكِّدها، علىٰ خلاف في مستويات هذا التأكيد، وفاعليَّتها بين الفِرَق والاتِّجاهات التي تتبنَّىٰ هذه الزاوية، ويذكر أبو زيد أنَّ اختلاف مناهج المفسِّرين في العصر الحديث فيما يتَّصل بتفسير النصِّ القرآني ما تزال تدور حول هذين

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٢.

(٢) المصدر السابق.

المحورين، وإنْ تكن الغلبة - علىٰ المستوىٰ الإعلامي - كما كانت في الماضي لأصحاب المنهج التاريخي الموضوعي[١].

وإذا كان أبو زيد يُقدِّم التأويل علىٰ التفسير، فهو يرىٰ أنَّ التفسير هو شرح معاني الكلمات المفردة، بينما التأويل هو استنباط دلالة التراكيب بما تتضمَّنه من حذف وإضمار وتقديم وتأخير وكناية واستعارة ومجاز... إلخ[٢]. ممَّا يجعل النصَّ القرآني متَّسعاً وأكثر رحابةً بحيث يمكنه أنْ يستوعب ما لا يمكن له استيعابه في حالة التفسير التي تُضيِّق إطاره.

ومن ثَمَّ رأىٰ أبو زيد أنَّ الدراسات القرآنيَّة يجب أنْ تفتح النصَّ القرآني علىٰ الحياة، وأنْ تسهم في بناء حياة يدخلها النور؛ نور المعرفة والفهم، والحقُّ في اختلاف الفهم والقراءة والتفسير. فيرىٰ أنَّه لا يُعقَل أنْ يتعامل المسلمون مع القرآن الكريم ذلك الكتاب العظيم بمنطق ضيِّق، يُضيِّق علىٰ المسلمين حينما يصبح التأويل عملاً مرذولاً. أمَّا عندما يتمُّ تفعيل آليَّات التأويل فإنَّ ذلك يعني فتح الباب مشرَعاً أمام المؤمنين لفهم النصِّ الدِّيني خارج إطار فهم المؤسَّسة الدِّينيَّة الرسميَّة التقليديَّة، وهذا يفتح العلاقة بين المؤمن وربِّه من دون المرور الإجباري بتفسيرات وتأويلات الفقهاء الرسميِّين. وكلَّما كان الطريق بين المؤمن وربِّه مشرَعاً كلَّما ازداد المؤمن إيماناً، لكنَّه إيمان مختلف عن إيمان غيره، إيمان نابع عن ذاته ومن رؤيته ومن أفكاره، إيمان حرٌّ. وفي هذا إقرار بحقِّ المؤمن في أنْ يكون قلبه وعقله دليله إلىٰ الإيمان الحقِّ[٣]. لكنَّه - في الحقيقة - حذَّر من وقوع المؤوِّل في

---

(١) المصدر السابق.

(٢) نصر حامد أبو زيد، التجديد والتأويل والتحريم بين المعرفة العلميَّة والخوف من التكفير، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأُولىٰ، ٢٠١٠م، ص ١٣٣.

(٣) ياغي، حسن، مقدّمة كتاب التجديد والتأويل والتحريم بين المعرفة العلميَّة والخوف من التكفير، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأُولىٰ، ٢٠١٠م، ص ١٦.

التأويل المنحاز أو الخاضع للميول الشخصيَّة والأيديولوجيَّة، وأنَّ المؤوِّل لا بدَّ أنْ يكون علىٰ علم بالتفسير الذي يُمكِّنه من التأويل المقبول للنصِّ.

وبالرغم من ظاهر دعوة أبو زيد التي تبدو للوهلة الأُولىٰ تنويريَّة لا تتابع الغرب وما يدعو إليه إلَّا بعد تعقُّل ونقد وتمحيص لما يأتي منه، ولا تقع في التأويل المرفوض الخاضع للأهواء. إلَّا أنَّها - في وجهة نظر كاتب هذه السطور - وقعت فيما حذَّرت منه مهما حاول أبو زيد نفسه نفي ذلك، ولم تخرج تأويلاته عن تصوُّرات وآراء أعلام الغرب ومفكِّريه وفلاسفته؛ فبدا التأويل عنده جهداً عقليًّا ذاتيًّا لإخضاع النصِّ الدِّيني لتصوُّرات المؤوِّل، مفاهيمه وأفكاره، وهي نظرة تغفل دور النصِّ وما يرتبط به من تراث تفسيري وتأثيره علىٰ فكر المفسِّر. وهذا ما يتَّضح من قوله في كتاب «فلسفة التأويل» حيث قال:

إنَّ العلاقة بين المفسِّر والنصِّ ليست علاقة إخضاع من جانب المفسِّر وخضوع من جانب النصِّ، والأحرىٰ القول: إنَّها علاقة جدليَّة قائمة علىٰ التفاعل المتبادل[1].

ما يعني تحرُّر المؤوِّل من أيِّ شرط سبق اشتراطه عليه؛ ففي العلاقة الجدليَّة لا يمكن أنْ يتحرَّر المفسِّر من أهوائه وتحيُّزاته.

كما أنَّ هذه العلاقة الجدليَّة بين القارئ والنصِّ تنزع القداسة عن النصِّ الدِّيني؛ لأنَّ قداسة النصِّ الدِّيني تمنع التعامل معه بما يختار القارئ من مناهج - كما يُفهَم من كلامه -، وفي المحافظة علىٰ القداسة ما يمنع المؤوِّل من الزيغ والضلال والخروج عن المقاصد أثناء عمليَّة التأويل بحجَّة الانصياع للعقل الذي يرفض اللَّامعقول. ولذلك فإنَّ أبو زيد عندما نزع القداسة عن النصِّ الدِّيني، وعمل علىٰ

---

(١) نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل، الدار البيضاء، المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة السادسة، ٢٠٠٧م، ص ٥.

أنسنته حيث نظر إليه علىٰ أنَّه نصٌّ لغوي، تُمثِّل اللغة نظامه الدلالي المركزي، وينتمي إلىٰ ثقافة معيَّنة تقبَّلت هذا النصَّ واحتفت به، استخدم في تأويله بعض المناهج النقديَّة الحديثة كالتأويليَّة واستبدلها بقواعد التأويل التي وضعها علماء التفسير بالإضافة إلىٰ اعتماده علىٰ مناهج أُخرىٰ كالمنهج السيميوطيقي والنقد التاريخي والسوسيولوجيا ومناهج اللسانيَّات الحديثة. الأمر الذي يفتح باباً واسعاً في تأويل القرآن بلا ضوابط أو قيود أو يُؤدِّي إلىٰ فتح باب التأويلات علىٰ مصراعيه.

لتنتهي محاولة أبو زيد إلىٰ جعل النصِّ الدِّيني من نتاج الثقافة، لأنَّه قد ربط النصوص الدِّينيَّة بالبشر رغم أنَّ مصدرها هو الله ﷻ، وهو الأمر الذي نرفضه ها هنا، فلا القرآن منتج ثقافي ولا تشكَّلت نصوصه من الواقع؛ لأنَّ القرآن الكريم تجاوزت مفاهيمه المستوىٰ الثقافي الذي كان سائداً آنذاك. ما يُسقِط رؤية أبو زيد في منظور التيَّار الماركسي، وفتح المجال أمام الأفكار الماركسيَّة المعادية لكلِّ الأديان للتغلغل في البحوث والدراسات الدِّينيَّة. كما يتحوَّل القصد الإلهي الثابت وفقاً لرؤية أبو زيد هذه إلىٰ قصد متحرِّك وفهم بشري نسبي يتغيَّر من آنٍ لآخر، الأمر الذي يُؤدِّي بنا إلىٰ تفسيرات لا نهائيَّة للنصِّ الواحد، وهذا ما يُؤدِّي إلىٰ فقدان النصِّ لقيمته ويُؤدِّي إلىٰ تسرُّب الأباطيل، والتأويلات المغلوطة، وانتشار الكذب في معنىٰ النصِّ.

٢ - محمّد مجتهد شبستري: من الهرمنيوطيقا الدوغمائيَّة إلىٰ الهرمنيوطيقا العقلانيَّة:

يرىٰ المفكِّر الإيراني محمّد مجتهد شبستري الذي يشاطر أبو زيد الاتِّجاه نفسه، أنَّ التفسير الفقهي التقليدي للنصوص الدِّينيَّة أصبح عبئاً وعائقاً دون الحياة العصريَّة؛ الأمر الذي أدَّىٰ إلىٰ إشكاليَّات تطبيقيَّة عويصة بين متطلِّبات الفقه والشريعة والمتطلِّبات السياسيَّة ومصالح العباد، وأنَّ الإشكاليَّة الحقيقيَّة تكمن في المباني الفكريَّة للفقهاء المتصدِّين للعمل السياسي، لذلك ارتبط الأمر عنده بالهرمنيوطيقا.

حيث وصف تطبيق الهرمنيوطيقا علىٰ النصِّ الدِّيني بأنَّها انتقالاً من الدوغمائيَّة إلىٰ العقلانيَّة لتغيير واقعنا الثبوتي وتحرير النصِّ من سلطة المعنىٰ الوحيد.

وقد التفت شبستري إلىٰ هذا الأمر عندما كان في ألمانيا واطَّلع علىٰ كتاب «الحقيقة والمنهج» لغادامير، وأبحاث رودلف بولتمان عن التديُّن والفهم، وكتابات شلايرماخر، وآخرين من المهتمِّين بالهرمنيوطيقا الفلسفيَّة بالمعنىٰ الأعمّ والذين كان لهم دور في تطوُّر الإلهيَّات المسيحيَّة.

وقد بدا شبستري أكثر تطرُّفاً وتحمُّساً للمنهج الهرمنيوطيقي وتطبيقه علىٰ النصِّ الدِّيني من كافَّة أقرانه المسلمين والعرب، وكذلك كان في نقده ومراجعته للنظريَّات التقليديَّة السائدة في تفسير النصوص الدِّينيَّة. وقد ظهر ذلك بوضوح في نقده للنظريَّات التقليديَّة المناوئة للاتِّجاه الهرمنيوطيقي وإصراره علىٰ وضع نظريَّة تفسيريَّة بديلة للاتِّجاه التقليدي في تفسير النصوص الدِّينيَّة.

وقد نشر شبستري تأمُّلاته الهيرمنيوطيقيَّة في البداية تحت عنوان «الدِّين والعقل»، ثمّ جمع مقالاته ونشرها في كتابه «الهرمنيوطيقا - الكتاب والسُّنَّة»، التي عمل من خلالها علىٰ لفت الانتباه إلىٰ الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة الحديثة التي راجت منذ «شلايرماخر»، وضرورة تنقية الأحكام المسبقة والقبليَّات، وأنَّ نظريَّة التوصُّل إلىٰ مراد المتكلِّم من خلال ظاهر كلامه ليست إلَّا نظريَّة واحدة من بين النظريَّات المبحوثة في علم الهرمنيوطيقا، وأنَّ هناك في هذا الخصوص نظريَّات كثيرة أثرىٰ وأعمق. ولذلك يتساءل شبستري: لماذا لا يطَّلع الفقهاء عليها عسىٰ أنْ نجد فيها ما يروي غليلنا؟ ويتساءل مستنكراً: لماذا اكتسبت نظريَّة التوقُّف عند ظاهر الكلام قداسة كبيرة بحيث ما عاد بوسع أيٍّ منَّا أنْ يتحرَّر من قيودها أو يُفكِّر في تعريضها للمساءلة[1].

---

(١) محمّد مجتهد شبستري، الهرمنيوطيقا والفهم الدِّيني للعالم، حوار معه منشور بمجلَّة «قضايا إسلاميَّة معاصرة»، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدِّين، السنة السابعة عشرة، العدد ٥٣ و٥٤، شتاء وربيع ٢٠١٣م، ص ١٨.

ورأىٰ شبستري أنَّ السبب في ذلك هو أئمَّة الدِّين العظام بقولهم وفعلهم دلُّونا علىٰ التوقُّف علىٰ هذا المنهج، والذي كان المنهج الشائع والمتعارف عليه في عصرهم لفهم النصوص ولا بدَّ لنا من السير علىٰ خطاهم في هذا المضمار[1]. ومن ثمّ رأىٰ أنَّه وجب علينا التساؤل: هل هذا الفهم الظاهري هو الصورة الوحيدة لفهم النصِّ الدِّيني أم أنَّ هناك بدائل ممكنة؟ فإنْ كان هناك بدائل ممكنة فلماذا نتوقَّف عند ذلك التفسير الوحيد؟ لماذا لا نختار من النظريَّات التي تُفسِّر حقيقة الفهم ما هو أقرب إلىٰ منطق العقل وأنسب للغة العصر؟

وبصدد الإجابة عن هذا التساؤل ينطلق شبستري للدفاع عن مقصده بافتراضه أنَّنا إذا علمنا أنَّ النصَّ الدِّيني يتطوَّر فهمه ليتناسب مع الأزمنة المختلفة والأماكن المختلفة، وأنَّه ليس هناك تفسير واحد يجب التوقُّف عنده، وأنَّه - حتَّىٰ الفقهاء أنفسهم - فيما يختصُّ بالحكمة العمليَّة يُؤيِّدون ما تتوصَّل إليه البشريَّة من قِيَم ومبادئ أخلاقيَّة عامَّة، وأنَّ الأحكام الشرعيَّة التي صدرت عنهم إنَّما كانت في ضوء ملاحظة خصوصيَّات الحقبة الزمنيَّة والبيئة المكانيَّة التي عاشوا فيها آنذاك.

وانطلاقاً من هذا الفهم يُؤكِّد شبستري أنَّه لا بدَّ أنْ يكون لنا فهم جديد لفكرة أبديَّة التشريع، وأنَّه لا يجب أنْ نكون ملزمين بالعمل بنظريَّة التوقُّف عند ظاهر النصِّ التي أطلق عليها «الهرمنيوطيقا الدوغمائيَّة»، وتحدَّىٰ القائلين بها علىٰ أنْ يقيموا دليلاً واحداً علىٰ صحَّة نظريَّتهم هذه، ورفض أنْ يكون تذرُّعهم في ذلك هو تبعيَّتهم لأئمَّة الدِّين السابقين، فالتبعيَّة لا بدَّ أنْ تكون قائمة علىٰ فهم، وإلَّا فالأحرىٰ رفضها، فالعلماء والأئمَّة - كما يرىٰ شبستري - ليسوا بمعصومين، وإنْ كان ذلك اجتهادهم فلنا اجتهادنا، هم رجال ونحن رجال، ولماذا نغادر عصرنا

(١) المصدر السابق.

الذي نحن فيه إلىٰ عصور ماضية لم تعرف ما توصَّلنا إليه من مناهج حديثة؟! فإذا كانت نظريَّات السابقين مُقنِعة أخذنا بها أو جعلناها نظريَّة مقبولة إلىٰ جوار النظريَّات والفرضيَّات الأُخرىٰ التي تتوفَّر علىٰ مقوِّمات الإقناع. ومن ثَمَّ يرىٰ أنَّنا نبقىٰ في حاجة إلىٰ التوجُّه مباشرةً إلىٰ «الهرمنيوطيقا العقلانيَّة» التي سوف تفتح في وجوهنا آفاقاً واسعة للأخذ والاستفادة من النظريَّات الحديثة للهرمنيوطيقا[1].

ثمّ يحاول شبستري الدفاع عن نظريَّته التأويليَّة ضدَّ المهاجمين لها فيحاول تبرئتها مقدِّماً من سهام النقد التي يمكن أنْ تُوجَّه إليها فرفض أوَّلاً أنْ تكون الهرمنيوطيقا إحدىٰ نظريَّات «التفسير بالرأي» التي رفضها علماء المسلمين جملةً وتفصيلاً؛ لأنَّ التفسير الهرمنيوطيقي يقوم علىٰ قراءة النصِّ وتفسيره سواء كان بالاستناد إلىٰ ظاهر الكلام وصولاً إلىٰ مراد المتكلِّم (وهذا ما يقبله الخصم) أو بطريقة ثالثة وهذا ما لا يتوفَّر في التفسير بالرأي. ثمّ يستطرد دافعاً سهاماً نقديَّة أُخرىٰ قائلاً:

ليس من الصحيح أنْ نستنبط عدَّة مبادئ عقائديَّة من الكتاب والسُّنَّة، ثمّ نجعل هذه المبادئ فرضيَّات وقواعد نستند إليها في فهم الكتاب والسُّنَّة؛ إنَّه الدور بعينه! ولا محيص من الوقوع في هذا الدور إلَّا باعتماد المسلمين علىٰ الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة، ليس بالضرورة بمعناها الخاصِّ الذي نظَّر له كلٌّ من هايدغر وغادامير، بل تكفيهم الهرمنيوطيقا بمعناها العامّ والأوسع والذي يعني أيّ شكل من التنظير الفلسفي في مجال الفهم[2].

ثمّ يستنكر شبستري فعل هؤلاء الذين يتعاملون مع الهرمنيوطيقا كأنَّها شخص أو كيان تمَّ تهريبه بشكل غير قانوني إلىٰ فضاء النصِّ الدِّيني الإسلامي، أو من

(١) المصدر السابق، ص ١٩.

(٢) المصدر السابق.

يعتبرها مؤامرة ضدَّ الإسلام والمسلمين، مرتئياً أنَّ الهرمنيوطيقا علم، والعلم ليس عرضة للشكِّ. إنَّها قضيَّة فلسفيَّة نظريَّة ولا معنىٰ لوصفها بهذه الأوصاف(١).

ومن ثَمَّ يُقرِّر شبستري أنَّ هدفه من تطبيق الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة العقلانيَّة علىٰ النصِّ القرآني لن يتيسَّر له التحقُّق إلَّا إذا آمنَّا بأنَّ فهم النصِّ القرآني خاضع هو أيضاً للهرمنيوطيقا الفلسفيَّة، ولا يتسنَّىٰ له ذلك إلَّا إذا أبرز شواهد وأدلَّة كافية علىٰ إنسانيَّة التخاطب اللغوي الموجود في القرآن. وهذه هي المهمَّة التي اضطلع بها شبستري وحاول أنْ يبرهن علىٰ أنَّ النصَّ القرآني كلام إنساني صادر عن النبيِّ ﷺ بوحي إلهي! وهو بذلك علىٰ خلافٍ تامٍّ في ما يتعلَّق ببحث حقيقة الوحي عند عموم المسلمين، حيث يذهب عموم المسلمين إلىٰ الاعتقاد بأنَّ القرآن كلام الله، وأنَّ النبيَّ ﷺ قد تلقَّىٰ هذا الوحي الإلهي، وأبلغه إلىٰ الناس، فالقرآن هو نصٌّ إلهي، وأنَّ الله هو المتكلِّم بألفاظه، وهو الذي أملىٰ مفرداته، وأنَّ الألفاظ والمعاني القرآنيَّة منسوبة إليه، وأنَّ النبيَّ مجرَّد ناقل لكلامه، فهو وسيط بين الله والناس في نقل رسالته إليهم. إلَّا أنَّ مجتهد شبستري يرفض هذا التفسير للوحي صراحةً، ويدَّعي أنَّ شخص النبيِّ هو صاحب النصِّ القرآني، وأنَّ القرآن بألفاظه ومعانيه هو كلام النبيِّ، بل يذهب حتَّىٰ إلىٰ القول بأنَّ النبيَّ الأكرم نفسه لم يدَّعِ بأنَّ آيات القرآن وألفاظه هي من الله، بل كان يقول بأنَّ القرآن إنَّما هو كلامه(٢)!

ولا شكَّ أنَّ كلام شبستري ونظرته إلىٰ النصِّ القرآني بوصفه «فعل قولي» للنبيِّ يُخبِر فيه عن مراد الوحي الإلهي، وأنَّ الآيات القرآنيَّة الموجودة بين دفَّتي المصحف

---

(١) المصدر السابق.

(٢) أحمد واعظي، الهرمنيوطيقا المعاصرة والنصوص الدِّينيَّة، رؤية نقديَّة لمفهوم محمّد مجتهد شبستري، مجلَّة «قضايا إسلاميَّة معاصرة»، بغداد، مركز دراسات فلسفة الدِّين، السنة السابعة عشرة، العدد ٥٣ و٥٤/ شتاء وربيع ٢٠١٣م، ص ٣٥٩.

إنَّما هي فهم وتفسير النبيِّ وقراءته عن الكون، وأنَّ القرآن كي يكون مفهوماً من البشر لا بدَّ أنْ يكون المتكلِّم به من بني البشر، أقوال عارية تماماً عن الصحَّة بإجماع المسلمين في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، كما أنَّ أدلَّته التي يسوقها للتدليل علىٰ أقواله تشكو من الضعف والفتور والسطحيَّة. فالقرآن الكريم كلام الله الموحىٰ إلىٰ رسوله، والألفاظ والمعاني القرآنيَّة منسوبة إلىٰ الله وحده، وأنَّ النبيَّ مجرَّد ناقل لكلامه دون تدخُّل أو تصرُّف، فهو وسيط بين الله والناس. ولا أعلم كيف يستقيم فهم شبستري هذا مع صريح الآيات القرآنيَّة التي تدلُّ علىٰ عكس ما يراه شبستري، من قبيل: ﴿**وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللهِ**﴾[1]، وقوله تعالىٰ: ﴿**وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَداً** ۝٢٧﴾[2].

ويُعَدُّ هذا الرأي الذي يتمسَّك به شبستري نفسه - أنَّ النبيَّ مجرَّد ناقل للوحي - رأي غاية في السطحيَّة؛ لأنَّ دور النبيِّ ﷺ لم يقتصر علىٰ إيصال القرآن وتبليغه إلىٰ الناس كما يزعم شبستري، وإنَّما قام ببيان التعاليم الإلهيَّة والحقائق الإيمانيَّة للناس، وإتمام مكارم الأخلاق، وإقامة القدوة الحسنة للبشر، وتقوية وترسيخ الأُسُس الإسلاميَّة، وبسط الثقافة الإيمانيَّة والتوحيديَّة، ونفي الشرك وعبادة الأوثان، وإعلاء كلمة الله، والإشراف علىٰ تربية نفوس المسلمين وتزكية المؤمنين وتعليمهم الكتاب والحكمة. وجميع هذه الأُمور التي تُمثِّل جوهر البعثة لا تتنافىٰ مع كون القرآن كلاماً إلهيًّا، بل إنَّ تناغم وانسجام هذه الأُمور مع كونه مبعوثاً من قِبَل الله وكونه حاملاً لرسالته لا يُبقي مجالاً للشكِّ أو الترديد[3].

وبذلك يصبح المشروع الهرمنيوطيقي عند شبستري كما عند غيره من أصحاب

---

(١) سورة الأنعام، الآية ٣٤.

(٢) سورة الكهف، الآية ٢٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٧٤ و٣٧٥.

هذا الاتِّجاه، محاولة لتجاوز كلِّ تفسير ديني ينتمي إلىٰ التراث الدِّيني بغية التفاعل المباشر مع النصِّ القرآني، وذلك عبر الإجابة عن السؤال المركزي: هل الإنسان هو الذي يستنتج المعنىٰ أم أنَّ المعنىٰ مُعطىٰ مقدَّس؟ وطالما أنَّ الإنسان هو الذي يستنتج المعنىٰ من النصِّ فعليه أنْ يزيح النصَّ من المركزيَّة كما دأبت علىٰ ذلك التفسيرات التقليديَّة ويضع بدلاً منه العقل الإنساني كمركزيَّة فاعلة، ومن ثَمَّ يمكن العقل أنْ يسعىٰ إلىٰ الانفتاح علىٰ الفهم الذاتي والتأويل المختلف، وبهذا - وعلىٰ حدِّ قول أحد الباحثين - «تكون «الأنسنة» شرطاً للتأويل، ويكون التأويل شكلاً للأنسنة»(١). ويصبح النصُّ متَّسعاً لكافَّة التفسيرات والمعاني علىٰ كلِّ الأوجه والمستويات، وفق قواعد وأُسُس التحليل الهرمنيوطيقي التي سبق لنا أنْ ذكرناها والتي لا تتَّسق أبداً مع طبيعة النصِّ الدِّيني الإسلامي.

ومن ثَمَّ يمكننا القول: إنَّ رؤية شبستري تُقوِّض أساس الإيمان وتعمل علىٰ اجتثاث مفهوم الوحي والرسالة، وتفتح النصَّ القرآني أمام عدد لا نهائي من التفسيرات. وإنَّ ما يَقصِد إليه شبستري هو عين ما يُقصَد به التأويل العبثي للنصِّ، وهو - في نظرنا - لا يختلف عن إنكار النصِّ بل هو أخطر منه لما فيه من التدليس والتلبيس. وأنَّ رفع القداسة عن النصِّ تعادل إلغاء النصِّ. ولا شكَّ - أيضاً - أنَّ آراء شبستري التي زعم فيها أنَّ تعدُّد التفسيرات للنصِّ الواحد يمكن النظر إليها علىٰ أنَّها محاولة تهدف إلىٰ تجاوز تلك المعاني المضطربة للآيات القرآنيَّة - بناءً علىٰ زعمه الغريب والمريب - التي تبلورت عبر كلام مضطرب ناشئ عن الحماسة المفرطة من شخص أسكرته البعثة والانبعاث (يقصد النبيَّ ﷺ). وأنَّ هذه الآيات صدرت بداعي إرجاع جميع الأُمور إلىٰ الله، وأنَّها مجرَّد تفسير من قِبَل

---

(١) مصطفىٰ كيحل: الأنسنة والتأويل في فكر محمّد أركون، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط١، ٢٠١١م، ص ٥٢.

النبيِّ لرؤيته عن الوجود والكون، دون أنْ تكون قد صدرت عنه بداعي البيان والإخبار عمَّا هو موجود أو غير موجود في العالم الواقع. فلا شكَّ أنَّ شبستري هنا قد جافىٰ المنطق والمعقول وما اجتمع عليه الناس ليُعبِّر عن رأي غريب ومريب يضع مجموع آرائه في خانة الآراء المتطرِّفة قلباً وقالباً، وتُبرِّر ما زعمه الفريق الآخر من انتقادات جادَّة لما ذهب إليه أنصار الهرمنيوطيقا - والتي سنعرض لها في المحور التالي - والتي تدور في مجملها حول أنَّ الهرمنيوطيقا ضلالة علمانيَّة وبدعة غربيَّة لا محلَّ لها في واقع النصِّ الدِّيني الإسلامي.

رابعاً: الهرمنيوطيقا ضلالة علمانيَّة وبدعة غربيَّة:

يقف في صفِّ الرافضين لاقتحام الهرمنيوطيقا كمنهج لتأويل النصِّ الدِّيني غالبيَّة المسلمين الذين يرون أنَّ بدعة «التفسير بالرأي» عادت إلينا مرَّةً أُخرىٰ في ثياب الهرمنيوطيقا، وتوجَّسوا ريبةً منها وعدُّوها مؤامرة غربيَّة حيكت بليل ضدَّ الإسلام يُنفِّذها المستغربون في بلاد الإسلام. وأنَّها ليست أكثر من بدعة تطاول فيها تلاميذ الغرب علىٰ أحكام الشريعة لهدم مبانيها واستبدالها بآراء أهل الضلال[1]. وأنَّها ليست أكثر من وجه من وجوه مطاعن الأعداء وافتراءاتهم علىٰ الدِّين الصحيح.

ولـمَّا كان موقف الرفض هو الموقف الذي تتَّسم به التيَّارات السلفيَّة الإسلاميَّة، آثرنا أنْ نعرض أوَّلاً لموقف أحد العاملين بمجال الدراسات العقليَّة والفلسفيَّة، وهو موقف الدكتور محمّد عمارة، حتَّىٰ لا يتَّهمنا أحد بقصر العرض للرأي المخالف علىٰ آراء أصحاب الاتِّجاهات السلفيَّة الذين يقفون ضدَّ كلِّ ما هو جديد ويعدُّونه بدعة مرفوضة، وإنْ كان في ذكرنا لرأيهم جنبة بحثيَّة لتكتمل

---

(١) صالح بن فوزان الفوزان، مقدّمة كتاب بدعة إعادة فهم النصِّ لمحمّد صالح المنجد، مجموعة زاد للنشر، السعودية، الطبعة الأُولىٰ، ٢٠١٠م، ص ٥.

الصورة المنهجيَّة في البحث، وهو الرأي الذي تمثَّل ثانياً في رؤية الشيخ محمّد صالح المُنجد.

١ - محمّد عمارة: الهرمنيوطيقا تأويل عبثي للدِّين بهدف أنسنته:

ويأتي محمّد عمارة علىٰ رأس الرافضين للهرمنيوطيقا ودخولها مجال النصِّ القرآني، فيرىٰ أنَّ الهرمنيوطيقا بدعة وضعيَّة علمانيَّة غربيَّة تسعىٰ إلىٰ «أنسنة» الدِّين، وإحلال القارئ محلَّ الوحي، بحيث يكون الوحي هو ما توحيه القراءة الذاتية للقارئ، وما توحيه كينونة عالم القارئ إلىٰ النصِّ - بدلاً من العكس - كما سعت هذه الهرمنيوطيقا إلىٰ عزل القِيَم والأخلاق والأحكام الدِّينيَّة عن مصدرها الإلهي «اللَّاهوت»، وإقامة قطيعة معرفيَّة كبرىٰ مع الموروث، والموروث الدِّيني علىٰ وجه الخصوص. حتَّىٰ بلغت حدَّ الصيحة المنكرة: «لقد مات الله»! ليحلَّ «الدِّين الطبيعي» محلَّ «الدِّين الإلهي» بعد أنْ جعلت الإنسان طبيعيًّا، وليس ذلك الربَّاني الذي نفخ الله فيه من روحه[1].

كما يرىٰ عمارة في ذلك التأويل الهرمنيوطيقي الذي بلغ من الغلوِّ حدًا فَرَّغَ النصَّ الدِّيني من محتواه، فلا فرق عندهم بين متواتر وغير متواتر، ولا بين محكم ومتشابه، ولا بين وحي وغير وحي، وذلك بدعوىٰ الهرمنيوطيقيِّين أنَّه لا يوجد نصٌّ لا يمكن تأويله من أجل إيجاد الواقع الخاصِّ به[2]. وبذلك يُسوِّي دعاة الهرمنيوطيقا بين قطعي الثبوت وقطعي الدلالة وبين الظنِّي والمتشابه، بل إنَّهم يسوون بين كلام الله وكلام الإنسان. ومن ثَمَّ يعدُّ عمارة أنَّ الهرمنيوطيقا اجتراء غير مسؤول علىٰ النصِّ الدِّيني المقدَّس.

---

(١) محمّد عمارة، التأويل العبثي في الدراسات الإسلاميَّة، القاهرة، مجلَّة الأزهر، مجمع البحوث الإسلاميَّة، عدد جمادىٰ الأُولىٰ ١٤٣٤هـ - أبريل ٢٠١٣م، الجزء ٥، السنة ٨٦، ص ٨٩٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٩٨.

ومن المساواة بين الإلهي والإنساني لصالح الإنساني يتمُّ «أنسنة» الدِّين وعقائده؛ فالله باعتباره الوجود الواحد، أو المجرَّد الصوري، أو العلَّة الغائيَّة، فإنَّ كلَّ هذه التصوُّرات تصبح عند الهرمنيوطيقيِّين مقولات إنسانيَّة تُعبِّر عن أقصىٰ خصائص الإنسان، بل إنَّ الإلهيَّات وإنْ بدت نظريَّة في الله ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً، هي وصف للإنسان الكامل ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً، فيصبح الله - عندهم - ليس له وجود ذاتي مفارق، وإنَّما هو اختراع الإنسان المحبط، عندما عجز عن تحقيق ذاته الحيَّة، العالمة، القادرة، السميعة، البصيرة، المتكلِّمة، الفعَّالة لما تريد... فإذا ما نهض الإنسان، فحقَّق ذاته، وتحلَّىٰ بهذه الصفات، طويت هذه الصفحة من صفحات العلم الإلهي، وأصبحت عبارة «الإنسان الكامل» هي البديل والأدقّ في التعبير عن كلمة «الله» التي تنتفي مبرِّرات وجودها حتَّىٰ في اللغة[1].

وتظلُّ «أنسنة الدِّين» هي مقصد دعاة الهرمنيوطيقا عند عمارة لتصبح الصفات الإلهيَّة السبع صفات إنسانيَّة خالصة، وهذه الصفات في الإنسان ومنه علىٰ الحقيقة، وفي الله وإليه علىٰ المجاز.

كذلك يتمُّ «أنسنة النبوَّة» لتصبح النبوَّة ليست غيبيَّة، بل حسّيَّة تُؤكِّد علىٰ رعاية مصالح العباد، والغيبيَّات اغتراب عنها والمعارف النبويَّة دنيويَّة حسّيَّة. أو يصبح اتِّصال النبيِّ بالله كاتِّصال الشاعر بشيطانه! أي تصبح النبوَّة حالة فعَّاليَّة خلَّاقة للمخيَّلة الإنسانيَّة وليست «ظاهرة فوقيَّة مفارقة» للواقع وقوانينه المادّيَّة كما ادَّعىٰ شبستري وغيره من دعاة الهرمينوطيقا. ومن ثَمَّ يكون الفارق بين النبيِّ والشاعر والصوفي والكاهن، هو فقط، في الدرجة، درجة قوَّة المخيَّلة وليس في الكيف أو

(١) المصدر السابق، ص ٨٩٨ و٨٩٩. ولا شكَّ أنَّ محمّد عمارة يقصد ما ذهب إليه حسن حنفي في كتابه «من العقيدة إلىٰ الثورة»، الجزء الأوَّل، طبعة القاهرة، ١٩٨٨م، ص ٣٩٧ و٣٩٨. وباقي انتقاداته لدعاة الهرمنيوطيقا تنصبُّ في الأساس الأوَّل علىٰ آراء حسن حنفي في مجمل دراساته.

النوع! وهذا كلُّه يُؤكِّد أنَّ ظاهرة الوحي - القرآن - لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع، أو تُمثِّل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من موضوعاتها وتصوُّراتها[١]. ومن ثَمَّ فإنَّنا لا نكون أمام النصِّ القرآني بإزاء أيِّ إعجاز، وإنَّما أمام قوَّة «مخيِّلة» جاءت بقرآن يمكن - بل يجب - تأويله تأويلات متعدِّدة بتعدُّد القُرَّاء لنصِّه، لأنَّه لا يتضمَّن معنىً ثابتاً ولا خالداً.

ومن ثَمَّ نصبح أمام نصٍّ بشريٍّ أو منتج ثقافيٍّ تشكَّل في الواقع والثقافة، ومن لغة هذا الواقع وثقافته صيغت مفاهيم القرآن، فيصبح الواقع أوَّلاً والواقع ثانياً والواقع أخيراً، فالإسلام كلُّه واقعةً تاريخيَّةً كما يذهب إليه نصر حامد أبو زيد[٢]. وبعد أنسنة الإله، وأنسنة النبوَّة، ونفي التنزيل والإعجاز عن القرآن والوحي، ونفي كلِّ خلود عن معاني القرآن، تذهب الهرمنيوطيقا المعاصرة إلىٰ أنسنة عالم الغيب، فترىٰ في أنباء الغيب تعبيرات فنّيَّة وصوراً خياليَّة تُعبِّر عن أماني الإنسان...، ثمّ إلىٰ تأليه العقل الإنساني الفردي والاستغناء به وبالحواسِّ عن الوحي والغيب...، فالوحي لا يُعطي الإنسانيَّة - عند دعاة الهرمنيوطيقا - شيئاً لا تستطيع أنْ تكتشفه بنفسها من داخلها[٣]! ليجد العقل أمامه نصًّا قد مات مؤلِّفه فيُنطِقه كما يشاء، وكما يريد، متحرِّراً من السلطة المزعومة للنصِّ؛ لكي يقرأ ما لا يقوله، فالنصُّ محتاج إلىٰ عين ترىٰ فيه ما لم يرَه المؤلِّف وما لم يخطر له ببال. فإذا كان هذا الكلام يجوز علىٰ النصِّ الأدبي أو العمل الفنّي فإنَّه يصبح بالنسبة للنصِّ القرآني عبثيًّا واجتراءً ما بعده اجتراء علىٰ الله وعلىٰ دينه، وهو في المقام الأوَّل محاولة لطمس نور الله، والله متمُّ نوره ولو كره دعاة الهرمنيوطيقا.

---

(١) محمّد عمارة، التأويل العبثي في الدراسات الإسلاميَّة، ص ٩٠٠ و٩٠١.

(٢) انظر، نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، القاهرة، سينا للنشر، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م، ص ٩٩.

(٣) محمّد عمارة، التأويل العبثي في الدراسات الإسلاميَّة، ص٩٠١.

٢ - محمّد صالح المنجد: الهيرمينوطيقا وبدعة إعادة فهم النصِّ:

ينطلق محمّد صالح المنجد من القول بأنَّ دعاة التأويل والهرمنيوطيقا هم أهل بدعة تأويل النصِّ بعد أنْ فشلوا تماماً في تحريف النصِّ لجأوا إلىٰ بدعة تحريف المعنىٰ(١). ويرىٰ أنَّ التسليم والإذعان لنصوص الكتاب والسُّنَّة هو مقتضىٰ الشهادتين، فإنَّ الشهادة لله بالوحدانيَّة الموجبة لإفراده بالعبوديَّة مبناها علىٰ التسليم التامِّ له في أمره، ونهيه، وخبره، وعدّ المعارضة وإيراد الأسئلة، ومقتضىٰ الشهادة للنبيِّ ﷺ بالرسالة تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، والانتهاء عمَّا عنه نهىٰ وزجر، وألَّا يُعبَد الله إلَّا بما شرَّع(٢).

ووصف «المنجد» دعاة الهرمنيوطيقا أو كما يُسمِّيهم دعاة (تأويل الوحي) بأنَّهم الصنف الثاني من المعادين للنصوص الشرعيَّة، وهم المحرِّفون لمعانيه لما يتخوَّفون من حميَّة الناس لدينهم، وهم الذين يقومون علىٰ تكذيب «معنىٰ النصِّ» وهو مراد الله ورسوله منه. ويرىٰ أنَّهم في الحقيقة يستهدفون أصل الدِّين، الذي هو الانقياد والاستسلام لله ورسوله، بالمقاومة والمعارضة، فالتأويل فيه عناد وعدم انقياد لمعنىٰ النصِّ، والانقياد والاستسلام هو أصل الدِّين كلِّه، فحقيقته الانقياد التامُّ للَّفظ نصًّا ومعنىً(٣).

فيرىٰ الشيخ المنجد في موقفه المناهض لدعاة التأويل والهرمنيوطيقا بإطلاق أنَّ الدعوة التي ينتهجها دعاة االهرمنيوطيقا لقراءة جديدة ومعاصرة للنصِّ الشرعي لها نتائج خطيرة، منها:

نزع الثقة بمصدر الدِّين، فهذه القراءة الجديدة للنصِّ تُفضي إلىٰ نزع الثقة في مصدر الدِّين قرآناً وسُنَّةً من النفوس.

---

(١) محمّد صالح المنجد، بدعة إعادة فهم النصِّ، ص ١٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٤٧.

إلغاء العمل بالقرآن الذي نزل ليكون مرجعاً ومنهاجاً للناس؛ لأنَّ كلَّ إنسان سيفهم منه فهماً مغايراً لفهم الآخر. ألم يزعم دعاة الهرمنيوطيقا أنَّ النصَّ يتَّسع للكلِّ، ويتَّسع لكلِّ الأوجه والمستويات؟ ما ينتج عنه أنْ لا يكون هناك قانون عامٌّ يحتكم إليه جميع الناس. والنتيجة رفع القرآن الإلهي من الأرض ولا يبقىٰ غير القراءات البشريَّة النسبيَّة المحتملة[١].

ومن أخطر نتائج هذه القراءة الهرمنيوطيقية: إلغاء الفهم الصحيح للدِّين، فالقراءة الجديدة للنصِّ الشرعي بما أنَّها قراءة محرَّفة لمعنىٰ النصِّ باحتمالات غير متناهية، وبما أنَّها شأن شخصي فردي، وبما أنَّنا الآن في زمن تغيَّرت ظروفه تغيُّراً جذريًّا عمَّا كان عليه الأمر من قبل، فإنَّها ستكون قراءةً ناسخةً للدِّين الصحيح الذي تناقلته أجيال الأُمَّة من العهد النبوي حتَّىٰ الآن. فهذه القراءة الجديدة سينشأ عنها دين يمكن أنْ يُسمَّىٰ أيّ شيء غير الإسلام[٢]. أو بالأحرىٰ دين جديد ليس للشهادتين فيه مدلول إيماني، والصلاة مسألة شخصيَّة ليست واجبة بل تغني عنها رياضة اليوجا، والزكاة اختياريَّة لمن أحبَّ وشاء، والصوم مفروض علىٰ العرب فقط وهو اختيار لغيرهم، والحجُّ ليس أنْ يُقام بالضرورة بطقوسه المعروفة، إذ يُغني عنه الحجُّ العقلي أو الروحي... إلخ ما زعمه دعاة الهرمنيوطيقا الغربيَّة أو التأويل[٣].

والحقيقة أنَّه إذا كنَّا نُؤيِّد إلىٰ حدٍّ ما موقف الشيخ المنجد في موقفه من دعاة

(١) المصدر السابق، ص٨٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٨٢.

(٣) وتتَّسع دائرة دعاة الهرمنيوطيقا عند الشيخ المنجد لتشمل كلًّا من: محمّد أركون، حسن حنفي، عليّ حرب، نصر حامد أبو زيد، عبد المجيد الشرفي، محمّد الشرفي، الطيِّب تيزيني، أبو القاسم حاجّ حمد، محمّد شحرور، محمّد سعيد العشماوي، حسن الترابي، مصطفىٰ محمود، عبد الهادي عبد الرحمن، محمود محمّد طه، الصادق النيهوم، جمال البنَّا.

الهرمنيوطيقا إلَّا أنَّ موقف الإذعان الكامل لما ارتضاه السابقون في فهم النصِّ الدِّيني الذي يدعو إليه الشيخ «المنجد» فيه تطرُّف في الناحية المضادَّة لتطرُّف دعاة الهرمنيوطيقا، وهو يلتقي معهم في غاية واحدة وهي قتل النصِّ واغتياله.

فالنصُّ الدِّيني عموماً ليس نصًّا جامداً وإنَّما هو نصٌّ ديناميكي متطوِّر ومتعدِّد المعنىٰ صالح لكلِّ زمانٍ ومكانٍ، فمن الخطأ حبسه داخل إطار محدَّد سلفاً أو تقييد معناه بحوادث أسباب النزول، فالعبرة في عموم اللفظ لا في خصوص السبب. مع مراعاة الفرق بين الأُصول التي لا يمكن الخوض فيها، والفروع التي تقبل التأويل. أو بين المحكم قطعي الثبوت والدلالة الذي لا اجتهاد معه وبين المتشابه الذي يمكننا فهمه وتفسيره وتأويله بأكثر من طريقة. مع التسليم بأنَّ كلَّ ما يُقدِّمه المؤوِّلون ليست آراء قطعيَّة ملزمة ولكنَّها محاولات في فهم المراد من النصِّ، ولا مانع من الإضافة عليها والاختلاف في وجاهتها، هذا فضلاً عن ضرورة أنْ يلتزم المؤوِّل بضوابط التأويل، ومنها عدم معارضة نصٍّ آخر، ومعرفة لسان العرب من مفردات وتراكيب ومعانٍ، ومعرفة عادات العرب في أقوالها وأفعالها ومجاري أحوالها، وحالة التنزيل، ومعرفة أسباب النزول، ومقتضيات الأحوال، ومعرفة علم القراءات، والناسخ والمنسوخ، وقواعد أُصول الفقه التي تتحدَّث عن المبيِّن والمؤوِّل والمقيِّد والمتشابه والعامِّ والمطلق. فالجديد لا يمكن أنْ يُولَد إلَّا من رحم القديم، ولا يمكن تقديم تفسيرات جديدة للنصِّ الدِّيني تقوم علىٰ قطيعة تامَّة مع التفسيرات التراثيَّة.

خاتمة:

ممَّا سبق يمكننا أنْ نتوصَّل إلىٰ مجموعة من النتائج، لعلَّ أهمَّها:

أوَّلاً: تنوُّع معاني الهرمنيوطيقا واختلافها من عصر إلىٰ عصر ومن مفكِّر إلىٰ آخر؛ فهي تارةً تبحث - بحسب مراحلها واتِّجاهاتها - عن تفسير للكتاب المقدَّس

(البروتستانت)، أو تبحث في تفسير عامَّة النصوص (مارتي كلاديتوس)، أو العلم بقواعد فهم النصوص (أوغوست ولف)، أو منهج لتجنُّب سوء الفهم (شلايرماخر)، أو منهج لمعرفة العلوم الإنسانيَّة (دِلتاي)، أو هي تفسير لحقيقة الفهم (هايدغر وغادامير). فإذا كان الاتِّجاه المحافظ الذي يُمثِّله شلايرماخر وهيرش يرىٰ أنَّ المفسِّر يمكنه من خلال المنهج الصحيح أنْ يتوصَّل لمقاصد المؤلِّف الحقيقيَّة والموضوعيَّة، فإنَّ الاتِّجاه الذي يُمثِّله غادامير وريكور يرىٰ أنَّ التفسير الهرمنيوطيقي خلَّاق دائماً، وأنَّ هناك حواراً جدليًّا دائماً بين المفسِّر والنصِّ؛ لذلك لا يمكن أنْ تكون هناك حقيقة موضوعيَّة واحدة للنصِّ الذي يمتزج مع أُفُق المفسِّر، فهناك دائماً تفسيرات لا متناهية للنصِّ الواحد. بينما يُؤكِّد نيتشه وهايدغر وفوكو ودريدا علىٰ خلَّاقيَّة المفسِّر، فلا يمكن التوصُّل للمعنىٰ الأصلي للنصِّ، فكلُّ التفسيرات احتماليَّة ونسبيَّة. في حين يُؤكِّد هابرماس وآبل علىٰ ضرورة تحرُّر المفسِّر من كافَّة التراكمات الأيديولوجيَّة والثقافيَّة والاجتماعيَّة وكافَّة التقاليد التي يعيشها المفسِّر! ما يُؤدِّي إلىٰ الهرمنيوطيقا كعلم قد اعتراه تبدُّلات كثيرة من حيث المفهوم والأفكار، ومن حيث نظريَّاتها في التحليل حتَّىٰ يومنا هذا. وهي نقطة مهمَّة يجب الالتفات إليها بأنَّها نظريَّات نسبيَّة، تختلف صلاحيَّة تطبيقها من خطاب إلىٰ خطاب، وقد تصدق علىٰ خطاب بشري دون آخر فما بالك بصلاحيَّتها للخطاب الإلهي.

ثانياً: بدت الهرمنيوطيقا بكلِّ معانيها غير صالحة للتطبيق علىٰ النصِّ القرآني الذي يفترض ضرورة وجود الفهم الموضوعي الحقيقي المعيَّن للنصِّ، والهدف النهائي لقصد المفسِّر هو التوصُّل لقصد المؤلِّف، ويكون ذلك معياراً لتمييز تفسيره عن غيره. ومن ثَمَّ يصبح تطبيق الهرمنيوطيقا علىٰ النصِّ القرآني دعوة للشكِّ والنسبيَّة وتعدُّد الحقيقة بتعدُّد المفسِّرين. ومن ثَمَّ ينتهي البحث إلىٰ اعتبار

الهرمنيوطيقا جنوحاً عن المقاصد والدلالات الموضوعيَّة في القرآن، ومحاولة إدخال أفكار غريبة أو بدع وضلالات من خلال تحريف مقصود لدلالات المفردات والتراكيب القرآنيَّة ومعانيها. فإنْ لم يكن هناك حقيقة واحدة معيَّنة وراء النصِّ يتسابق المفسِّرون للفوز بالوصول إليها فلا جدوىٰ من البحث عنها إذاً. كما أنَّ هذه النظريَّة تُؤدِّي للتناقض وذبح نفسها، فلأجل أنْ نؤمن بعدم صحَّة جميع القضايا فلا بدَّ أنْ نؤمن بصحَّة بعضها، وهذا تناقض واضح.

ثالثاً: بدت الهرمنيوطيقا ملائمة جدًّا للنصِّ الأدبي والعمل الفنّي الإبداعي، فهي نصوص مفتوحة علىٰ جميع التأويلات قابلة لكثرة التفسيرات وتنوُّع المعاني، فلا ضير أبداً في أنْ تتعدَّد معاني النصِّ بتعدُّد قراءاته، بل بالعكس فهذا إثراء خلَّاق للعمل الإبداعي البشري، في حين أنَّ الهرمنيوطيقا بدت غير ملائمة تماماً للنصِّ الدِّيني المقدَّس غير القابل للاختلاف والتعدُّد اللَّانهائي، وإنْ تذرَّع أحدهم باختلاف الفقهاء فيمكن الردُّ عليه بأنَّ أحكام الفقهاء تابعة لجلب المصالح ودرء المفاسد. فإذا كانت الظروف والموضوعات واحدة فالحكم واحد لا يتغيَّر.

رابعاً: بناءً علىٰ ما سبق تُعَدُّ الهرمنيوطيقا من قبيل التفسير بالرأي المذموم حسب المنطق الإسلامي؛ فالأديان السماويَّة تؤمن بمحوريَّة النصِّ لا محوريَّة المفسِّر؛ لأنَّ النصَّ من لدن الله الكامل الذي أرسله للعباد من أجل تكاملهم وسعادتهم، فإذا ما تمَّ الأخذ بتفسيرات الهرمنيوطيقا اللَّامتناهية للنصِّ كان هذا تبريراً مشروعاً لاعتقادات المهرطقين البعيدة تماماً عن روح الدِّين الحقيقيَّة. فالنصُّ القرآني متعدِّد الدلالة وفق ما تقضيه صورة الخطاب وسياقه ومقصده.

خامساً: لا يعني هذا القول بأنَّ القرآن الكريم قد فُسِّر وأُوِّل وانتهىٰ البحث في معانيه، وأنَّ المتقدِّمين لم يتركوا للمتأخِّرين مجالاً للزيادة والاستطراد، وما علينا إذا أردنا أنْ نفهم آياته الكريمة إلَّا أنْ نعكف علىٰ المؤلِّفات الجليلة لهؤلاء السابقين؛

ففيها ما يُشبِع النَّهِم، ويُشفي الغليل، ويروي صدىٰ الصادي، ولا مجال بعدها لمستزيد، فلكلِّ جيل حظُّه في فهم النصِّ القرآني وتفسيره، وما عليه إلَّا أنْ يجد ويجتهد في التفكُّر والتدبُّر حسب قواعد معيَّنة في إطار الاستمراريَّة مع التراث وليس بالخروج عنه؛ كي يُدرك أبعاداً في النصِّ لم يُدركها السابقون، فالقول بأنَّ القرآن الكريم أُدرك كلُّه في جيل معيَّن فقط يعني محاصرة القرآن وجموده وإلغاء صلاحيَّته لكلِّ زمانٍ ومكانٍ. فالتشدُّد في إغلاق باب البحث والتحقيق العلمي خشية التفلُّت يقوم في إضعاف التسليم بنفس الدور الذي يقوم به فتح الباب علىٰ مصراعيه لتأويلات لا متناهية.

* * *

القراءات الجديدة
للمصادر الدِّينيَّة في مدار النقد[1]

الشيخ صادق لاريجاني

تمهيد:

موضوع هذه المقالة وفق الاقتراح الذي قُدِّم لي هو: «نقد التفاسير الحديثة، أو القراءات الجديدة للمصادر الدِّينيَّة»[2]. وهو عنوان يبعث علىٰ الاشتباه إلىٰ حدٍّ معيَّن، ذلك أنَّه يثير استفهاماً حول قابليَّة كافَّة التفاسير الجديدة للكتاب والسُّنَّة للنقد والتفنيد، فيما الأمر ليس كذلك، فهذه المقالة لا تهدف إلىٰ أمر من هذا القبيل، فما نهدف إليه هنا إنَّما هو نقد النسبيَّة المطلقة في فهم النصِّ الدِّيني، فنحن نلاحظ اليوم كتابات عديدة لمجموعة من الكُتَّاب في العالم الإسلامي تصبُّ جميعها في الاتِّجاه النسبي هذا. وبالرغم من أنَّ العبارات المستخدمة - أحياناً - ذات معانٍ مختلفة إلَّا أنَّ الأُمور في النهاية تصبُّ في مجرىٰ واحد، وهو الترويج والدعاية لنوع من النزعة التشكيكيَّة والنسبيَّة في فهم النصوص الدِّينيَّة.

أمَّا كبار المحقِّقين المسلمين فيعارضون النسبيَّة المطلقة في فهم النصِّ الدِّيني في الوقت

---

(١) المصدر: التأويل والهرمنوطيقا، دراسات في آليَّات القراءة و التفسير، مجموعة من المؤلِّفين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ٢٠١١، صفحة ٢١٧.

هذه المقالة، في الأصل محاضرة ألقاها الشيخ صادق لاريجاني في ملتقىٰ «الإسلام والحداثة»، الذي انعقد في ٤ و٥/ ١٢/ ١٣٧٥ش/ الموافق ١٩٩٧م، في مدينة إسطنبول التركيَّة.

تعريب: حيدر حبُّ الله.

(2) Teh Reading of Islamic Sources – Criticism, From aModemist Viewpoint..

نفسه الذي يذهبون فيه إلىٰ الأخذ بمبدأ الاجتهاد وحيويَّته المتواصلة. وفي الحقيقة لن يكون لتحوُّل الفهم معنىً معقول ما لم تكن لدينا مجموعة من الاستنتاجات التي نعدُّها ثابتة، فهؤلاء يؤمنون بثبات بعض المفاهيم علىٰ الصعيد الدِّيني، وهي تلك الاستنتاجات المرتكزة علىٰ النصوص القطعيَّة للكتاب والسُّنَّة، أو المفاهيم التي تُشكِّل الضروريَّات الدِّينيَّة. والتحوُّل والاجتهاد في فهم الدِّين يمكن الاعتراف بهما وفق هذه النتائج الثابتة، ومن دون امتلاك هذه النتائج لن يكون بأيدينا أيُّ معيار لتقييم الفهم والاستنتاجات.

ووفقاً لذلك، عندما نُؤكِّد - في هذه المقالة - علىٰ بطلان النسبيَّة المطلقة فإنَّنا لا نهدف إلىٰ القول بثبات كافَّة الأفهام والاستنتاجات، وإنَّما ندَّعي أمراً أكثر معقوليَّةً وتواضعاً، وهو تحقيق الاجتهاد المتواصل في بعض المقاطع من الكتاب والسُّنة ووجود مقدار من الثبات في بعضها الآخر.

النسبيَّة أو المذهب النسبي:

قبل الشروع في نقد المذهب النسبي، في قراءة النصِّ الدِّيني، لا بدَّ لنا من تقديم تصوُّر أوضح له حتَّىٰ تنجلي أمامنا القضيَّة التي يتمحور حولها الخلاف، ومن ثَمَّ النظريَّة التي نقوم بنقدها.

إنَّ المطَّلعين علىٰ المجريات الفكريَّة والفلسفيَّة في الغرب يعلمون جيِّداً المجالات المتنوِّعة التي طُرِحَت فيها النزعة النسبيَّة، فهناك توجُّهات نسبيَّة متشدِّدة ومتطرِّفة في مجال عالم المعرفة(١)، سيّما فلسفة العلم(٢) وكذلك فلسفة اللغة(٣) موردا للتوجُّهات. وقد كانت هذه التوجُّهات مورداً للنقد علىٰ الدوام من طرف المعارضين والمخالفين لهذه النزعة.

---

(1) Epistemology

(2) Philosoply of Science

(3) Philosoply of Language

فعلىٰ سبيل المثال - بالإضافة إلىٰ المذهب النسبي الموروث عن اليونانيِّين - كانت آراء توماس كوهن[١] وبول فايرابند[٢] في فلسفة العلم[٣] وغادامير[٤] في الهرمنيوطيقا[٥] وبعض آراء كواين في فلسفة اللغة[٦] (لاسيّما نظريَّة الكلّيَّة في معاني الألفاظ[٧]، ونظريَّة عدم تعيُّن المعني[٨]، ذات جذور نسبيَّة واضحة، وهكذا الحال

(1) T.Kuhn

(2) Paul Feyerabend

(٣) توصَّل توماس كوهن من خلال طرح الأُطُر (Paradigm) في فلسفة العلم إلىٰ عدم إمكان قياس النظريَّات بعضها علىٰ بعض (incommensurabiliy)، وهو ما دافع عنه أيضاً فايرابند، ومن بين الكثير جدًّا من الكُتُب والرسائل في هذا المجال يمكن الرجوع إلىٰ المصادر الآتية:

Thomas Kuhn ‹The Structure of. (Chicago ‹1962). CScientific Revolution P A Musgrave (ed) ‹Criticsim and The growth of 1970). E Knowledge ‹(CAMBRIDGE University Press 285, 1789 P 223 (Verso ‹1978). Method ‹PP.142.

(4) H.G. Gadamer

(٥) لقد توصَّل غادامير بطرحه تاريخيَّة الفكر البشري وتقدُّمه بالفرضيَّات القبليَّة وتوقُّعات القارئ، ومن ثَمَّ تبدُّل هذه المصادرات والتوقُّعات علىٰ مرِّ التاريخ، وتوصَّل إلىٰ القول بنوع من النسبيَّة المطلقة الكاملة في الفهم البشري، تلك النسبيَّة التي أقرَّ بها هو نفسه.

(٦) توصَّل كواين بطرحه النظريَّة القائلة أنَّ النظريَّات تُعطي الألفاظ معانيها الموجودة في داخلها، وهذه النظريَّات لا يمكن اختبارها بمفردها بل لا بدَّ من اختبار العلم كلِّه دفعة واحدة... توصَّل لنوع من الكلّيَّة (Hoslism) التي تُعبِّر عن أساس لنسبيَّة المعنىٰ من الدرجة الأُولىٰ، وهذه النسبيَّة تعدُّ واحدة من أهمّ أُسُس أُطروحة عدم قياسيَّة النظريَّات (incommensurability)، وبالرغم من أنَّ البحث كان يدور في البداية حول ألفاظ النظريَّة (Theoric term) إلَّا أنَّه، وعلىٰ إثر التحقيقات اللَّاحقة علىٰ يد بوبر وفايرابند والآخرين، تمَّ منع التمييز بين ألفاظ النظريَّة وألفاظ غيرها من حيث اتِّصالها بالنظريَّة، ومن هنا قالوا: إنَّ مقولة المذهب الكلِّي إذا صحَّت في مورد ألفاظ النظريَّة فإنَّها سوف تصدق في كافَّة الموارد.

(7) Holism

(8) Indeterminance

في إيمانيَّة فيتغنشتاين[١] فإنَّها تُعَدُّ – وفقاً لبعض التفاسير – المعنىٰ تعيُّن عدم ونظريَّة الحال وهكذا واضحة، نسبيَّة جذور ذات نوعاً من النسبيَّة أيضاً[٢] وذلك بالرغم من أنَّ هذه النسبيَّة ليست صحيحة في حدود اعتقادي، ففي نظريَّة أشكال الحياة[٣] التي يطرحها يقرُّ بثبوت بعض المعارف في كافَّة أنماط الحياة والعيش، وهو بحث له مجاله الخاصُّ به.

نريد هنا ومن دون أنْ نلاحق فرعاً فكريًّا لفيلسوف معيَّن أنْ نعرض بصورة مختصرة ثلاث أُطروحات فقط من بين الأُطروحات المتعدِّدة التي تُستفاد من مطاوي كلمات النسبيِّين الدِّينيِّين، ومن ثَمَّ نُشير إلىٰ نقدها. والجدير بالذكر هنا أنَّه

---

(1) Wittgensteins Fideism

(٢) يقول فيتغشتاين وفقاً لبعض العبارات الواردة في الكتاب التحقيقي الفلسفي (Philosophical Investigation): إنَّ معنىٰ الكلام عند المتكلِّم وكذلك عند السامع تابع لنمط حياتهما (From of Life)، ومن هنا من الممكن أنْ يكون كلام مؤمن بالله تعالىٰ وكلام ملحد به، ينفي أحدهما وجوده فيما يُثبِته الآخر، كلامين غير متناقضين، وهذه النظريَّة المعروفة بالنظريَّة الإيمانيَّة إذا جرىٰ أخذها بصورتها العامَّة فإنَّها تنتج نسبيَّة من الدرجة الأُولىٰ، إلَّا أنَّ الإنصاف أنَّ فيتغنشتاين يعترف في النهاية بأنَّ بعض الحقائق والمعاني متَّحدة في كافَّة أشكال الحياة. وبعبارة أُخرىٰ: هناك مشتركات في الحياة ونمطها تُمثِّل نحواً من حياة موحَّدة يشترك فيها كافَّة البشر، وفي هذا النحو من الحياة الوحدانيَّة ترد القضايا والمعاني علىٰ شكل واحد كما تُفهَم بشكل واحد. لأجل التعمُّق في هذا البحث يمكن الرجوع إلىٰ النماذج الآتية:

1 - (1976, Blackwell) 19, 23, 174, 226, 241 .L. Wittgenstein ،Philosophical Investigation PP.

2 - (1982, Routledge) 63 - 140 . ,Nielson, An K. Ineroduction to Philosophy of Religion, PPConway ،Wittgenstein on Foundations, 1989. U. G. (Humanities) Press.

والكتاب الأخير مخصَّص بأكمله لدراسة نظريَّة أنماط الحياة وأشكالها.

(3) Forms of Life.

من الواضح أنَّ المقالة التي تُبنىٰ علىٰ الاختصار التامّ لا تستطيع أنْ تفي لا بتلك الأُطروحات ولا بالانتقادات التي تتوجَّه إلىٰ جزئيَّاتها وتفاصيلها.

الأطروحات المختلفة للنسبيَّة:

الأُطروحة الأُولىٰ:

إنَّ أنواع الفهم البشري جميعها ومن ضمنها الفهم البشري للكتاب والسُّنَّة في حالة تحوُّل، ومن ثَمَّ فليس لنا أيّ فهم ثابت علىٰ الإطلاق، ما يعني نتيجة عدم وجود معلومات قطعية الصدق بين أيدينا، أي إنَّه ليس ثَمَّة فهم غير قابل للنقد[1]. هذه الأُطروحة النسبيَّة نفسها قابلة للنقد، كما أنَّها من الناحية المنطقيَّة تُدمِّر نفسها وتنقض ذاتها.

أمَّا النقد، فيتمثَّل في قضايا من قبيل «استحالة اجتماع النقيضين» و«٢+٢=٤» وكذلك القياسات المنطقيَّة وأمثال ذلك، إذ لا يُعقَل التحوُّل في فهم هذه القضايا، بمعنىٰ أنَّه ليس ثَمَّة شخص يدَّعي إمكانيَّة اجتماع النقيضين في ظرف واحد، وبعبارة أكثر منطقيَّة: يحكم كلُّ إنسان بعدم وجود اجتماع للنقيضين في العوالم الممكنة، أو بعدم صحَّة المعادلة: «٢+٢=٥» مثلاً، وهكذا الأقيسة المنطقية إلخ...

وبالإضافة إلىٰ المشكلة السابقة تنقض هذه النظريَّة نفسها أيضاً، أي إنَّ شمولها

---

(١) لقد تكرَّر هذا الادِّعاء بصور وأشكال مختلفة وإنْ بمضمون واحد في كلمات المثقَّفين المسلمين والعلمانيِّين. انظر:

أ - محمّد أركون، من الاجتهاد إلىٰ نقد العقل الإسلامي.

ب - محمّد أركون، العلمنة والدِّين.

ج - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني.

د - نصر حامد أبو زيد، النصُّ السلطة الحقيقة.

هـ - عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص ٨٥، ١٢٨.

و - عادل ظاهر، الأُسس الفلسفيَّة للعلمانيَّة، ص ٣٤٧ وما بعدها.

لنفسها يستدعي عدم شموليَّتها أيضاً، فإذا كانت كافَّة الأفهام البشريَّة في حالة من التحوُّل والتبدُّل، فإنَّ هذا الفهم نفسه هو في حالة تحوُّل وتبدُّل أيضاً، فمن الممكن أنْ لا تصدق هذه القضيَّة في ظرف ما أو في عالم ما، ومن ثَمَّ لن تكون كافَّة الأفهام في حال من التحوُّل والتغيُّر.

وقد أجاب بعض الباحثين عن هذه الإشكاليَّة المعقَّدة، فقال:

أوَّلاً: أنَّ مقولة: «كلّ الأفهام في حال التحوُّل» إنَّما هي مقولة من الدرجة الثانية، بمعنىٰ أنَّها ناظرة إلىٰ قضايا الدرجة الأُولىٰ، ولذلك فليس ثَمَّة أيُّ تالٍ فاسدٍ من تعميم الحكم لقضايا الدرجة الأُولىٰ.

ثانياً: ليس تحوُّل الفهم ذا صيغة إثباتيَّة إبطاليَّة دائماً، بل إنَّ ذلك يشمل ظاهرة العمق والتعمُّق في الفهم نفسه، فالفهم الأعمق لا يلزم منه بالضرورة إبطال الفهم السابق أو إثباته، بل إنَّ ذاك الفهم السابق نفسه قد أصبح أكثر عمقاً[١].

وفي ظنِّي الشخصي فإنَّ هذا الجواب لا يحلُّ مشكلة النسبيَّة المطلقة بأيِّ وجهٍ من الوجوه، بل إنَّه في الواقع يُعَدُّ نوعاً من الفرار من المشكلة نفسها، إذ إنَّ مجرَّد القيام بتقسيم القضايا إلىٰ قضايا الدرجة الأُولىٰ وقضايا الدرجة الثانية لا يرفع المناط في التشكيك في ما سُمِّي بالتحوُّل والتبدُّل، إذ إنَّنا نسأل: لماذا كانت قضايا الدرجة الأُولىٰ[٢] في حال تحوُّل فيما قضايا الدرجة الثانية[٣] في أمان من هذا القانون؟ ومجرَّد كون القضيَّة ناظرة إلىٰ قضايا أُخرىٰ لا يُسوِّغ هذا التفكيك.

إنْ علينا أنْ نسأل: هل أنَّ التشكيك الذي أثاره النسبيُّون - في مناطه وجوهره - شامل لمثل هذه القضايا أو لا؟ في تصوُّري الأمر كذلك بالتأكيد، ذلك أنَّ القول

---

(١) عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص ٣٠٠، ٣٠٢.

(2) First Order

(3) Second Order

بتحوُّل المعارف - وفق تصريحات الكثير من القائلين به - ناشئ عن المحدوديَّة البشريَّة، ففهم الإنسان يتشكَّل تبعاً لمحدوديَّته البشريَّة، ومن ثَمَّ فلا مفرَّ من أنْ تسري تلك المحدوديَّة إلىٰ معارفه.

ومن هنا فإذا كان هذا هو استدلال النسبيِّين، فإنَّ هذه الإشكاليَّة تسري إلىٰ معارف الدرجة الثانية، كما هو الحال في معارف الدرجة الأُولىٰ، وحصره بالأخيرة لا دليل عليه.

أمَّا الجواب الثاني المتعلِّق بمسألة التعميق، فإنَّه يحتاج إلىٰ إثبات مقولة جديدة تُسمَّىٰ «التعميق»، فهل ثَمَّة شيء اسمه التعميق غير التكامل الكمِّي المتبلور علىٰ شكل الإثبات والإبطال؟ إنَّني غير قادر علىٰ القبول بشيء من هذا القبيل، فالكثير من الأُمور التي أطلقوا عليها اسم تعميق الفهم، والفهم المعمَّق، إنَّما تؤول إلىٰ تأسيس قضيَّة جديدة مختلفة عن القضيَّة الأُولىٰ، فمثلاً قد يقال أحياناً: إنَّ نظريَّة الاعتبارات في «الوجوب» هي نوع من تعميق الفهم لقضيَّة «صلاة الجمعة واجبة»[1].

لكن في تصوُّرنا لا تعمُّق لنظريَّة الاعتبار، ولكنَّها تفسير يقع في مصافِّ التفاسير الأُخرىٰ التي قد لا تجتمع مع بعضها بعضاً، كتفسير الوجوب علىٰ أساس إبراز إرادة الأمر، أو بيان الضرورة بين الفعل والكمال المطلوب. وعلىٰ أيَّة حال فاصل مقولة تعميق الفهم بشكل مغاير للتكامل الكمِّي فيه أمر غير قابل للتصديق، فكيف بجعلها أساساً للتحوُّل المعرفي العامِّ[2].

الأُطروحة الثانية:

إنَّ الكثير من المفردات الواردة في الكتاب والسُّنَّة تُفسَّر علىٰ ضوء العلوم

---

(١) المصدر السابق، ص١٨٧.

(٢) صادق لاريجاني، معرفت ديني، ص ١٣٥، ١٤٢.

العصريَّة، وحيث إنَّ العلوم العصريَّة في حال تحوُّل دائم، فإنَّ فهمنا للكتاب والسُّنَّة المشتملين علىٰ هذه العلوم هو الآخر في حال تحوُّل أيضاً.

فالشخص الذي يقرأ في القرآن الكريم - مثلاً - كيف أقسم الله تعالىٰ بالشمس يفهم إذا كان من أبناء القرن الخامس الهجري أنَّ الله تعالىٰ يُقسِم بكرة مضيئة تدور حول الأرض، ويبلغ حجمها ما يساوي المئة والستِّين ضعفاً لحجم الأرض. أمَّا لو كان معاصراً مطَّلعاً علىٰ العلوم الحديثة فإنَّه يفهم الآية علىٰ أنَّها قسم بكمٍّ هائل من الغاز الذي تبلغ حرارته العشرين مليون درجة ليُشكِّل كياناً من طاقة ذرّيَّة تدور الأرض نفسها حوله، وهكذا الحال في ما يتعلَّق بمفردات من قبيل التين والزيتون والشمس والقمر والتراب والدم... الواردة في القرآن الكريم، ومن هنا تقوم الأفكار العلميَّة والفلسفيَّة بالتحكُّم بكلِّ مفردة من هذه المفردات لتمنحها معنىً جديداً لم يكن لها من قبل[1].

هذه الأُطروحة التي تختزن بشكل واضح التوجُّه النسبي في فهم الكتاب والسُّنَّة تنبني علىٰ مبنىً غير سليم في ما يرتبط بمداليل الألفاظ، فكأنَّه حصل هناك تصوُّر يقضي بأنَّ التعرُّف علىٰ تمام مواصفات شيء ما وعوارضه هو أمر يُعَدُّ دخيلاً في فهم معنىٰ هذا الشيء، وبعبارة أُخرىٰ معاني الألفاظ ذات سعة كبيرة إلىٰ درجة اشتمالها علىٰ هذه الأوصاف جميعها، وغايته هو أنَّ معاني ألفاظ أيِّ شيء مرتهنة بحجم اطِّلاع الشخص نفسه علىٰ عوارض ذلك الشيء وأوصافه وحقيقته.

وسرُّ الخطأ والاشتباه - في هذا الرأي - هو أنَّ أوصاف شيء ما وعوارضه خارجة عن معناه، وإلَّا تبدَّلت بعض القضايا الممكنة بالنسبة للأشياء إلىٰ قضيَّة ضروريَّة، فالجملتان: «الشمس تدور حول الأرض» و«الأرض تدور حول الشمس» تُعَدَّان جملتين ممكنتين، وعلىٰ أيَّة حالٍ فمفهوم كلٍّ منهما خارج عن

---

(١) عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص٢٨٠ و٢٨١.

مفهوم موضوعهما، وبالطبع عن اللفظ الدالِّ علىٰ هذا الموضوع، وإذا لم يكن الأمر كذلك وكانت جملة «الأرض تدور حول الشمس» داخلة في معنىٰ كلمة «الشمس» لكانت قضيَّة «الأرض تدور حول الشمس» قضيَّة ضروريَّة في هذه الصورة، ذلك أنَّ معنىٰ الشمس وفق الفرض الأوَّل متضمِّن لهذه النقطة، وهي أنَّ الأرض تدور حول الشمس، والحال أنَّ الذي يبدو لنا هو أنَّ هذه القضيَّة ممكنة، وهكذا الحال في باقي المفردات.

نعم، هناك بحث في فلسفة العلم والفلسفة التحليليَّة يحكي عن ماهيَّة القضايا العلميَّة، فهل هذه القضايا ضروريَّة أو ممكنة؟ ومن غير البعيد أنْ يكون القول بضروريَّتها هو القول الأصحّ، لكن هذه المسألة لا تُؤثِّر علىٰ البرهان المتقدِّم، إذ يمكن الاستفادة من التحليليَّة والتركيبيَّة مكان الضروريَّة والممكنة، فقضيَّة «الشمس تدور حول الأرض» هي بوضوح قضيَّة تركيبيَّة(١) حتَّىٰ لو كانت ضروريَّة(٢)، والحال أنَّ القول بدخول أوصاف الشمس في معنىٰ لفظها يوجب تبديل القضيَّة أعلاه إلىٰ قضيَّة تحليليّة، ذلك أنَّ المحمول يتحصَّل من مفهوم الموضوع، وهي نتيجة لا يمكن الموافقة عليها بأيِّ وجهٍ من الوجوه.

وبهذا يتَّضح أنَّ أوصاف الأشياء وعوارضها ليست داخلة في معنىٰ لفظها، والمعرفة بها هي معرفة يمكن للعلم والفلسفة مثلاً الوصول إليها في مورد ذاك الشيء، فلم يختزن دوران الشمس حول الأرض أو دوران الأرض حول الشمس في مفهوم لفظ الشمس نفسه.

وبناءً علىٰ ذلك، فإنَّ معنىٰ المفردات الواردة من هذا القبيل في الكتاب والسُّنَّة لا يتغيَّر من هذه الجهة علىٰ الأقلّ. نعم، إنَّ معلوماتنا في ما يرجع إلىٰ القمر عندما

---

(1) Synthetic

(2) Necessary

نقرأ آية: ﴿كَلَّا وَالْقَمَرِ ﴿٣٢﴾﴾[١] مغايرة للمعلومات السابقة، لكنّنا من لفظ «القمر» نفهم ما تمَّ فهمه منذ عدَّة قرون، أو في صدر الإسلام، ومن ثَمَّ فلم يحصل تغاير في المعنىٰ اللفظي للقمر، وهناك فارق أساسي وواضح بين هذين الأمرين[٢].

إنَّ الأُطروحة المتقدِّمة هي نوع بسيط من النظريَّة التوصيفيَّة للأسماء الخاصَّة[٣] التي يُعَدُّ بطلانها اليوم من مسلَّمات الفلسفة التحليليَّة. نعم، النظريَّة التوصيفيَّة تملك بياناً أكثر تعقيداً من هذا يقوم علىٰ أساس تثبيت المحكي[٤]، وعلىٰ أساس مجال القضايا[٥] ونطاقها، وقد قمت بشرح تفصيلات هذا الأمر في كتابي: «الفلسفة التحليليَّة، الدلالات والضرورات»، كما تعرَّضت هناك للإشكالات المتوجِّهة علىٰ هذه البيانات الأكثر عمقاً بشيء من التفصيل أيضاً.

أمَّا في ما يتعلَّق بالنظريَّات المبيِّنة لماهيَّات الأشياء، فهذا يحتاج بحثاً آخر ضروريًّا أيضاً، فقد يقال أحياناً: إنَّ نظريَّاتنا الجديدة تُعطي عباراتنا ومشاهداتنا معاني جديدة، ولذلك فإنَّ المعاني مسبوقة بالنظريَّات التي تُمثِّل لباساً لها، لكن لا المشاهدات ولا العبارات تُعطي جميع النظريَّات وكافَّة المعاني، فبعضها أكثر تأييداً فيما بعضها الآخر لا تأييد فيه من الأساس والجذر، فثبات الألفاظ لا يصحُّ اعتباره مساوياً لثبات المعاني وموجباً له، فالمعاني تابعة للنظريَّات، وحيث إنَّ النظريَّات متبدِّلة فإنَّ المعاني متبدِّلة أيضاً في الوقت الذي تكون فيه الألفاظ ثابتة[٦]. وقد أشار

---

(١) سورة المدَّثِّر، الآية ٣٢.

(٢) صادق لاريجاني، معرفت ديني، ص ١١٩، ١٢٥.

(3) escriptive theory of proper name

(4) Fixing Reference

(5) Scope

(٦) عبد الكريم سروش، قبض وبسط تئوريك شريعت، ص ١٩٠.

هذا القائل إلىٰ النظريَّات المرتبطة بالماء والتراب والسماء والأرض في الماضي والحاضر كما جعل من اختلافها مؤكِّداً لكلامه هذا[١].

والحقُّ أنَّ هذه المسألة تختلف عن المسألة السابقة، فالمدَّعىٰ هنا هو أنَّ النظريَّات التي تُعطينا - مثلاً - البنية الماهويَّة للأشياء تُعَدُّ أيضاً معيِّنة لمعانيها، وهذا الادِّعاء أكثر وجاهةً حسب الظاهر من الادِّعاء السابق الذي كان يقول: إنَّ أوصاف الشيء وعوارضه دخيلة في مفهومه، فالمدافع عن المدَّعىٰ المتقدِّم يمكنه القول: ألم توضع الألفاظ للماهيَّات؟ ألم يوضع لفظ الماء - مثلاً - لماهيَّة الماء؟ وعليه فإذا قالت النظريَّة: إنَّ ماهيَّة الماء عبارة عن «العنصر البسيط السيَّال»، فإنَّ المعنىٰ يكون قد تحصَّل بذلك، وفي المقابل إذا قيل: إنَّ ماهيَّة الماء عبارة عن «HO2»، فإنَّ المعنىٰ سوف يتغيَّر. فإذن في حالة النظريَّات التي تشرح البنية الماهويَّة للأشياء يمكن القول: إنَّ هذه النظريَّات تقوم بتعيين معاني الألفاظ لهذه الأشياء.

وبالرغم من الوجاهة الظاهريَّة لوجهة النظر هذه إلَّا أنَّه لا يمكن اعتبارها صحيحة، ويمكن بالمزيد من التأمُّل تبيُّن النواقص الموجودة فيها، فحتَّىٰ في موارد الألفاظ ذات الماهيَّة الواقعيَّة لا يمكن اعتبار النظريَّة المرتبطة بماهيَّاتها مؤثِّرة في معانيها، فلو كان الوضع علىٰ هذه الحالة كان ينبغي أنْ تكون قضيَّة «HO2» قضيَّة تحليليَّة[٢] بكلِّ وضوح، فليس الأمر بحيث إنَّ معنىٰ المحمول قد تمَّ استخراجه من معنىٰ الموضوع، ومن ثَمَّ فصدقه إنَّما هو بلحاظ عالم المعنىٰ فقط، بل إنَّ هذه القضيَّة ذات محتوىٰ عيني وواقعي مرتبط بالعالم الخارجي.

سول كريبكي[٣] في كتابه: (التسمية والضرورة)[٤] سجَّل مجموعة من الأدلَّة في

---

(١) المصدر السابق.

(2) Analytic Synthetic

(3) Saul Kripke

(4) Naming and Necessity

ردِّ المدَّعىٰ المتقدِّم، وقد طرحت هذه الأدلَّة بشكل مفصَّل في كتاب: «الفلسفة التحليليَّة، الدلالات والضرورات» ولا مجال لبحثها هنا.

وأكتفي هنا بالإشارة إلىٰ أنَّ الشيء المعقول حتَّىٰ في مورد أسماء الماهيَّات هو وضع اللفظ للماهيَّة بنحو الإجمال، أمَّا تفاصيل الماهيَّة (أي تلك الماهيَّة التي لا نملك المعلومات الكافية عن زواياها بالدقَّة) فهي خارجة عن مدلول الألفاظ، وهذا يعني أنَّ مدلول لفظ «الماء» هو الإشارة الإجماليَّة للماهيَّة المجملة التي نعرف مصاديقها البارزة، ومن ثَمَّ ففي هذا المعنىٰ الإجمالي لا علاقة لـ «العنصر البسيط» ولا لـ «HO2» أيضاً، بل ولا لأيَّة خصوصيَّة أُخرىٰ يمكن أنْ تُقترَح من قِبَل النظريَّات المستقبليَّة.

وبناءً عليه، فإنَّ ما نفهمه من لفظ الماء في قوله تعالىٰ: ﴿**وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً بِقَدَرٍ فَأَسْكَنَّاهُ فِي الْأَرْضِ**﴾(١) وما كان يفهمه المسلمون الأوائل في صدر الإسلام نفسه، والتفاوت الوحيد هو أنَّه من الممكن أنْ تكون اطِّلاعاتنا عن الماء غير متوافرة لدىٰ مسلمي صدر الإسلام، وهو تفاوت لا علاقة له بمعنىٰ اللفظ ومدلوله.

الأُطروحة الثالثة:

كلَّما كانت هناك مصادرات دخيلة في قبول الوحي فإنَّ هذا سيكون دخيلاً في فهمه، وحيث إنَّ المصادر والفرضيَّات القبليَّة الدخيلة في الاعتراف بالوحي إنَّما تُمثِّل في الواقع الفهم الخاصَّ للمتديِّنين عن العالم والإنسان، فإنَّه لا محالة سيكون مبنيًّا علىٰ جملة مبانٍ فلسفيَّة ومعرفيَّة خاصَّة. وحيث إنَّ هذه المباني الفلسفيَّة والمعرفيَّة في حال تحوُّل دائم فإنَّ فهم الكتاب والسُّنَّة سيكون هو الآخر في هذه الحال أيضاً.

---

(١) سورة المؤمنون، الآية ١٨.

في تصوُّرنا فإنَّ الملازمة بين الفرضيَّات القبليَّة للاعتراف بالوحي وفهمه إنَّما هي مجرَّد ادِّعاء، وهو ادِّعاء غير صحيح، ولا يمكن بأيِّ وجهٍ من الوجوه أنْ تكون شروط الاعتراف بالوحي دخيلة في فهمه، ومن أفضل الأدلَّة علىٰ هذا الكلام التحقيقات التي قام بها المستشرقون علىٰ صعيد فهم الكتاب والسُّنَّة، فإذا بنينا علىٰ أنَّ ما كان شرطاً في قبول الوحي شرط في فهمه أيضاً، فهذا يعني أنَّه لا يمكن لأيِّ مستشرق مسيحي أنْ يفهم القرآن الكريم أو يُدرك الأحاديث النبويَّة وهكذا، وهي نتيجة لا يخفىٰ وضوح بطلانها علىٰ أيِّ مبتدئ.

وسرُّ الخطأ في هذا المدَّعىٰ هو الخلط الذي حصل بين عمليَّات «فهم النصِّ» وقبوله، فمن الممكن أنْ يفهم الإنسان نصًّا معيَّناً، من دون أنْ يكون معتقداً به، نعم لا بدَّ من أنْ يكون هناك نوع من التناغم والانسجام لدىٰ المؤمن، بين معتقداته وبين فهمه للقرآن والسُّنَّة، بيد أنَّ هذا الانسجام لا يعني توقُّف واحد منهما علىٰ الآخر.

ما تقدَّم حتَّىٰ الآن كان عبارة عن عرض ثلاث أُطروحات من بين مجموعة أُطروحات مختلفة متَّصلة بالاتِّجاه النسبي في فهم الدِّين، وهناك بيانات أُخرىٰ متعدِّدة أيضاً تتعلَّق بهذه النسبيَّة لا مجال مع الأسف لطرحها هنا ومن ثَمَّ نقدها، لكن المقدار الذي بيَّنَّاه يمكنه أنْ يُدلِّل علىٰ أنَّ أُطروحة الفهم الدِّيني النسبي مقولة مبنيَّة علىٰ أُسُس غير سليمة في باب الهرمنيوطيقا(١) وفلسفة اللغة(٢) يمكن تنقيحها.

النسبيَّة من المنظار الدِّيني:

كان الكلام في البحث السابق منصبًّا علىٰ المذهب النسبي من زاوية خارجيَّة، أي خارج النطاق الداخلي الدِّيني، لكن يجدر بنا الانتباه إلىٰ أمر آخر أيضاً، وهو:

---

(1) Hermenutics

(2) philosophy of Language

هل أنَّ هذه النسبيَّة يمكن الاعتراف بها من جانب الكتاب والسُّنَّة أو أنَّها منفيَّة جزماً؟ في تصوُّرنا الاحتمال الثاني هو الاحتمال الصحيح، فما يُستَنتج من مجموع الآيات والروايات المتعدِّدة يفيد بطلان الاتِّجاه النسبي وردَّه بشكل قاطع، وفي الحقيقة الدِّين - بفرضيَّاته القبليَّة - لا يمكنه القبول بنسبيَّة الفهم لدىٰ مخاطبيه وبشكل مطلق، أي ذاك الفهم المتعلِّق بما جاء في الكتاب والسُّنَّة بحيث لا نكون قادرين علىٰ القول: إنَّ الكتاب والسُّنَّة يدلَّان واقعاً علىٰ هذا الأمر.

من جملة الآيات التي لازمها نفي الاتِّجاه النسبي تلك الآيات التي تُعبِّر عن القرآن الكريم بأنَّه «نور» وكتاب «هداية» وتنعته بذلك: ﴿**قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ** ﴿١٥﴾﴾[1]، ﴿**وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ**﴾[2]، ﴿**هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَمَوْعِظَةٌ لِلْمُتَّقِينَ** ﴿١٣٨﴾﴾[3]، ﴿**هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ** ﴿٢٠٣﴾﴾[4].

إذا كانت كافَّة الاستنتاجات والتصوُّرات التي نحصل عليها من فهم القرآن الكريم تخضع لإطار النقص والضعف البشري بلا استثناء، ولذلك فهي في حالة سيلان دائم، بحيث لا يمكننا أنْ نجزم بأيِّ أمر نفاه القرآن أو أثبته... في هذه الحالة كيف يكون القرآن الكريم كتاباً هادياً؟! فالكتاب والسُّنَّة لا يمكن أنْ يكونا هاديين إلَّا في الحالة التي يمكن الوصول فيها إلىٰ بعض المحتويات والمضامين التي يحويانها بشكل قاطع ومطابق للواقع.

ومن جملة هذه الآيات تلك الآيات التي تفرض علىٰ المسلمين اتِّباع الكتاب

---

(١) سورة المائدة، الآية ١٥.

(٢) سورة الأعراف، الآية ١٥٧.

(٣) سورة آل عمران، الآية ١٣٨.

(٤) سورة الأعراف، الآية ٢٠٣.

والنور الإلهي كما تعدُّ اتِّباع النبيِّ ﷺ أمراً لازماً أيضاً: ﴿**اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾[١]، ﴿**وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ**﴾[٢].

متىٰ يمكننا القول: إنَّنا اتَّبعنا القرآن الكريم؟ إذا كانت كافَّة استنتاجاتنا من القرآن قابلة للتردُّد والتشكيك، فإنَّ الأمر باتِّباع القرآن سيكون في هذه الحالة بلا معنىٰ بل فوق طاقة البشر، فوفق النظريَّة النسبيَّة ما يمكن أنْ يُتَّبع في كلِّ عصر أو ما يُتَّبع فعلاً، إنَّما هو مجرَّد ظنون وتخيُّلات يمكن أنْ تطابق الواقع كما يمكن أنْ لا تكون كذلك.

ومن جملة الآيات هنا أيضاً الآية الشريفة: ﴿**يُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ** ﴿١٥١﴾﴾[٣]، وهذه الآية تدلُّ بصراحة علىٰ أنَّ الله تعالىٰ وعن طريق النبيِّ سيقوم بتعليم المسلمين الكتاب والحكمة، فإذا ما كان الفهم البشري في الواقع ناقصاً علىٰ الدوام، فكيف يمكن أنْ نقول: إنَّ المسلمين قد تعلَّموا الكتاب والحكمة من النبيِّ ﷺ؟!

ومن الآيات أيضاً: ﴿**هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ**﴾[٤]، ﴿**هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ**﴾[٥].

ومن الواضح أنَّه لا يمكن للقرآن أنْ يكون بياناً للناس أو بصائر لهم إلَّا في الحالة التي يمكن للناس أنْ ينالوا فيها الفهم المطابق لهذا الكلام، فإذا كانت إفهامنا عن القرآن الكريم ناقصة بشكل دائم فكيف يمكن أنْ يكون القرآن بياناً لنا أو بصائر كذلك؟ ويقول الإمام عليٌّ عليه السلام في نهج البلاغة: «وعليكم بكتاب

---

(١) سورة الأعراف، الآية ٣.

(٢) سورة الأنعام، الآية ١٥٥.

(٣) سورة البقرة، الآية ١٥١.

(٤) سورة آل عمران، الآية ١٣٨.

(٥) سورة الجاثية، الآية ٢٠.

الله فإنَّه الحبل المتين»(١)، أي إنَّ كتاب الله هو الملجأ لمن تمسَّك به، فإذا كان افتراضنا عبارة عن أنَّه لا يمكن في أيِّ حالٍ من الأحوال التوصُّل إلىٰ يقين بمضمون هذا الكتاب المقدَّس ومن ثَمَّ فهمه، فهل يمكن أنْ يكون تمسُّكنا به ذا معنىٰ من المعاني؟! بل الصحيح أنَّ التمسُّك به لا يكون إلَّا إذا أمكن الوصول ولو إلىٰ مرتبة من مراتب معانيه.

ويقول عليه السلام في موضع آخر: «وشاهداً لمن خاصم عليه»(٢)، أي إنَّ القرآن شاهد لمن أراد التمسُّك به في مقام المخاصمة، فلم يقل الإمام: إنَّ ظنونكم أو تصوُّراتكم التي حصلتم عليها من الكتاب والسُّنَّة هي شاهدكم لدىٰ المخاصمة، بل قال: إنَّ القرآن شاهد، وهذا يعني إمكانيَّة الوصول إلىٰ فهم القرآن ولو برتبة نازلة منه ليكون بذلك مورداً للاحتجاج ومستمسكاً في الخصام.

الخلاصة:

لقد ألهبت النسبيَّة في فهم النصِّ الدِّيني بالمعنىٰ الذي تقدَّم في صدر البحث في مرحلة من المراحل الجوَّ العامَّ، وشملت في تأثيراتها بعضاً من الكُتَّاب المسلمين في مختلف البلدان الإسلاميَّة، لكن خطر هذه النسبيَّة لا يُلمَس بشكل جيِّد من دون الالتفات إلىٰ ما يترتَّب علىٰ قراءتها ودرسها والاقتناع بها، فالنسبيَّة تُفضي في النهاية إلىٰ نوع من العلمانيَّة، كما أنَّها تُفرغ الكتاب والسُّنَّة من الهداية التي تُمثِّل الهدف الأصلي لهما.

في تصوُّر كاتب هذه السطور أنَّ طرح هذا النوع من التشكيك والنسبيَّة وترويجه يُمثِّلان خطراً كبيراً علىٰ المجتمعات الإسلاميَّة، لاسيّما أنَّ هذا النوع من

(١) الخطبة ١٥٦.

(٢) الخطبة ١٩٨.

النظريَّات يثار ويعرض علىٰ أنَّه «نزعة تجديديَّة في فهم النصِّ الدِّيني» و«قراءة حديثة للكتاب والسُّنَّة» و«رفض التعصُّب في تفسير المصادر الدِّينيَّة» و«إحياء الإسلام» وأمثال هذه العناوين. نعم ليس ثَمَّة محقِّق معارض للتجديد الصحيح في فهم النصوص الدِّينيَّة والاجتهاد المستمرِّ بالمعنىٰ الواقعي للكلمة فيها، كما أنَّه ليس ثَمَّة محقِّق وباحث يقبل بالتعصُّب في فهم النصِّ الدِّيني، الأمر الذي يُؤدِّي إلىٰ الإضرار بمنهجه التحقيقي، لكن البحث يدور حول حدود هذا الاجتهاد والإحياء ونفي التعصُّب. إنَّ النسبيَّة في فهم النصِّ الدِّيني تجرُّ إلىٰ عدم إبقاء أيِّ تأثير ودور جوهري للكتاب والسُّنَّة، وإلىٰ أنْ يصبح حالهما كما في ثنايا المعارف البشريَّة هزيلاً فارغاً إلَّا من الاسم.

وبناءً عليه، فعلىٰ المحقِّقين المسلمين التعرُّف بدقَّة إلىٰ هذا الخطر وزواياه وتجنُّب النتائج السيِّئة له والقيام بقراءة نقديَّة لأُسُسه النظريَّة والفكريَّة.

* * *

النصُّ الدينيُّ من الفهم إلى الاهتداء
- دراسة في أوهام الهرمنيوطيقا[1] -

الشيخ الأسعد بن عليّ قيدارة[2]

الملخَّص:

برزت مدارس واتِّجاهات عدَّة عند بعض الباحثين الإسلاميِّين في التعامل مع النصِّ الدِّينيِّ لجهة تفسيره وفهمه وتأويله، تدعو إلىٰ مفاهيمها وآليَّاتها بقصد تقريب النصِّ الدِّينيِّ إلىٰ الأفهام. ومن تلك الاتِّجاهات: الهرمنيوطيقا، التي تُعَدُّ إبداعاً غربيًّا ينتمي إلىٰ السياق التطوُّريِّ للفكر والفلسفة الغربيَّين، وهي تعكس - في عمقها، وعلىٰ اختلاف طروحاتها - أزمة العقل الغربيِّ في التموضع من الإنسان، والحقيقة، واللغة، والدِّين، ...

وأمام ذلك كلِّه، كان لا بدَّ - مع تغلغل هذا المفهوم في الأوساط الدِّينيَّة واختراقه لمجالنا الفكريِّ والحضاريِّ - من أنْ يُصار إلىٰ التذكير بالسياق الفلسفيِّ الخاصِّ، وكيف مثَّل إفرازاً طبيعيًّا لمسار الحداثة المأزوم! وإلىٰ التأكيد علىٰ خصوصيَّة الموقف الفلسفيِّ الإسلاميِّ وعدم تناسبه مع اتِّجاهات كهذه.

إنَّ الفراغ أو شبه الفراغ العلميِّ والمعرفيِّ علىٰ مستوىٰ نقد مناهج العلوم الدِّينيَّة وتطويرها؛ وبالخصوص في الدراسات والبحوث اللغويَّة والبلاغيَّة، وفي البحث

---

(١) المصدر: مجلَّة «الحياة الطيِّبة» للجامعة المصطفىٰ ﷺ العالميَّة، العدد ٣٦، السنة ٢١ شتاء - ربيع ٢٠١٧م، الصفحة ١٣.

(٢) باحث في الفكر الإسلاميِّ، من تونس.

الأُصوليِّ ومناهج الاستنباط الفقهيِّ، وفي مناهج التفسير، يُحتِّم علينا تقديم رؤية ومشروع حلٍّ أمام هذه التحدّيات، وذلك علىٰ مستويين؛ هما:

١ - تخطِّي أوهام الهرمنيوطيقا، من خلال التأكيد علىٰ الرؤية الكونيَّة الإسلاميَّة، وتطوير السؤال الفلسفيِّ.

٢ - التأسيس للأرضيَّة المعرفيَّة للمنهج البديل، من خلال إعادة الاعتبار لتاريخ العلوم وتأسيس فلسفة العلوم الإسلاميَّة، وتنقيح دقيق لهويَّة القرآن الكريم وموضوعاته وما يُترقَّب منه، وتأصيل النقلة المركزيَّة من الفهم إلىٰ الاهتداء.

مقدّمة:

لا جدال في أنَّ حضارتنا الإسلاميَّة في تجربتها الأُولىٰ كانت حضارة نصٍّ، نصٌّ لا يُمثِّل الكتاب الدِّينيّ للمسلمين فحسب؛ بل يُشكِّل محور الوجود التاريخيِّ للأُمَّة الإسلاميَّة، ومركز الثقل في المعرفة الدِّينيَّة للمسلمين وثقافاتهم المختلفة والمتنوِّعة علىٰ امتداد الجغرافيا.

لقد قاد هذا الكتاب المقدَّس في رؤيته الحضاريَّة الأُمَّةَ، ومن ورائها البشريَّة جمعاء، إلىٰ أُفُقٍ سامٍ من التقدُّم والرقيِّ المادِّيِّ والمعنويِّ. ولا يزال هاجس التقدُّم والاندماج في دورةٍ حضاريَّة ثانية يسكن في عقول كثيرين، بعد السبات الحضاريِّ الذي شهدته أُمَّتنا في القرون الأخيرة.

هذا في حين أكَّدت التجربة الحضاريَّة الأُولىٰ أنَّ أُمَّتنا لا يمكنها أنْ تنهض إلَّا إذا تصالحت مع كُتَّابها، وسعت جادَّة إلىٰ الالتزام بمنظومته الفكريَّة والمعنويَّة والاجتماعيَّة.

ومن أجل التعامل الواعي مع النصِّ، برزت مدارس واتِّجاهات عدَّة في التفسير، تدعو إلىٰ مفاهيمها وآليَّاتها، بقصد تقريب النصِّ القرآنيِّ. ومن تلك الاتِّجاهات المقتبسة من التجربة الغربيَّة وسياقها التاريخيِّ: الهرمنيوطيقا.

ويأتي هذا البحث ليُقدِّم قراءة نقديَّة موضوعيَّة للهرمنيوطيقا التي لا تزال مثار نقاش وجدل كبيرين في الواقع المعاصر.

أوَّلاً: الهرمنيوطيقا.. المفهوم والسياقات التاريخيَّة:

من المتسالم عليه بين الباحثين أنَّ الهرمنوطيقا هي إبداع غربيٌّ ينتمي إلىٰ السياق التطوُّريِّ للفكر والفلسفة الغربيَّين، وهي تعكس في عمقها، علىٰ اختلاف اتِّجاهاتها، الموقف من الفكر، واللغة، والوجود، والمقدَّس، و...

وفي هذا البحث، لا نريد أنْ نستغرق كثيراً في تحديد حقيقة المصطلح ودراسة علاقته بالمدارس والاتِّجاهات النصّيَّة اللغويَّة الأُخرىٰ، لكنَّنا نريد أنْ نُؤكِّد علىٰ السياق الحداثويِّ لهذا المفهوم، وأنَّ الهرمنيوطيقا هي تعبير من تعبيرات أزمة العقل الغربيِّ في التموضع من الإنسان، والحقيقة، واللغة، والدِّين، و...

ورد في معجم لالاند:

الهرمنيوطيقا تفسير نصوص فلسفيَّة أو دينيَّة، وبنحوٍ خاصٍّ: الكتاب (شرح مقدَّس)، حيث تُقال هذه الكلمة خصوصاً لما هو رمزيٌّ[1].

لقد ركَّز هذا التعريف علىٰ معنىٰ التفسير، وهو يُعَدُّ إحدىٰ المدلولات المهمَّة للَّفظ، كما أنَّنا نستوحي من ذيل التعريف معانٍ أُخرىٰ غير التفسير.

وإذا عدنا إلىٰ المصطلح الإغريقيِّ (Hermenevein) وحقله الدلاليِّ، فإنَّنا نجده يتضمَّن معانٍ كثيرةٍ؛ كالتعريف، والشرح، والترجمة، والتأويل. ولذا، يصرُّ بعضهم علىٰ استخدام المصطلح في ترجمته الحرفيَّة المتمثِّلة بلفظ هرمنيوطيقا، ويرفض مثل مصطلح «التأويليَّة»؛ حرصاً منه علىٰ احتفاظ العبارة بجميع شحناتها المعرفيَّة والدلاليَّة والمنهجيَّة المختزنة في داخلها؛ واعتقاداً منه بأنَّ اللغة

---

(١) لالاند، أندريه: موسوعة لالاند الفلسفيَّة، تعريب: خليل أحمد خليل، ط١، بيروت؛ باريس، منشورات عويدات، ١٩٩٦م، ج ٢، ص ٥٥٥.

العربيَّة لا يوجد فيها لفظة تحيط بجميع معانيها؛ فالتأويل، والتفسير، و... كلماتٌ تشير إلىٰ بعض جوانب هذا المفهوم. «إنَّ كلًّا من كلمة تأويل وتفسير وفسارة لا تعكس إلَّا جزءاً من أجزاء ومهامٍّ وأغراض الهرمنيوطيقا التي يبدو أنَّها ما تزال في طور التوسُّع والتطوُّر»[١].

ويُركِّز المشتغلون في هذا المجال علىٰ معانٍ ثلاثة: التفسير، التأويل، والفهم. وهي اليوم تُطلَق فلسفيًّا علىٰ ذلك المجال الذي يهتمُّ بنظريَّة الفهم؛ سواء أكان الموضوع المطلوب فهمه نصًّا شفويًّا، أم مخطوطاً، أم عملاً فنّيًّا، أم ظاهرة اجتماعيَّة أو تاريخيَّة، وسواء أكان النصُّ مقدَّساً أم كان نصًّا بشريًّا.

وقد شهد المصطلح مساراً تطوُّريًّا عرف خلاله تبدُّلات وتحوُّلات مهمَّة، ليستقرَّ علىٰ المعنىٰ الذي أثبتناه سلفاً.

١ - الهرمنيوطيقا التقليديَّة:

ارتبطت الهرمنيوطيقا التقليديَّة بالنصِّ الدِّينيِّ والدراسات اللَّاهوتيَّة؛ وهي تُمثِّل مجموعة المعايير والضوابط التي يجب الالتزام بها لفهم الكتاب المقدَّس.

وهذا الارتباط بالكتاب المقدَّس قد وجد الباحثون صداه - أيضاً - في الجذر القديم للَّفظ مع أُسطورة هرمس رسول الآلهة إلىٰ البشر عند اليونان، والذي كان يتولَّىٰ نقل التعاليم الإلهيَّة إلىٰ البشر، فمهمَّته الوصل والتقريب بين عالم الأُلوهيَّة وعالم البشريَّة.

وداخل الكنيسة ترعرعت هذه الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة، وبخاصَّة بعد أنْ تبلورت إشكالات عدَّة حول الإنجيل؛ منها: المرحلة الشفويَّة للإنجيل، والعلاقة بين العهد القديم والعهد الجديد، والمعاني الرمزيَّة لألفاظ الكتاب المقدَّس، وتعدُّد قراءات الإنجيل، و...

---

(١) جاسبر، دايفيد: مقدّمة في الهرمنيوطيقا، ترجمة: وجيه قانصو، ط١، بيروت، الدار العربيَّة للعلوم ناشرون؛ الجزائر العاصمة، منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧م، ص ١٢.

هذه الإشكالات كلُّها كانت وراء ظهور البروتستانتيَّة والإصلاح الدِّينيِّ. وفي هذا السياق ظهر كتاب الهرمنيوطيقا لدان هاور سنة ١٦٥٤م، والذي ضمَّنَه قواعد لتفسير الكتاب المقدَّس، وقد استلهم هذا التوجُّه نحو إرساء قواعد التفسير الصحيح للكتاب المقدَّس من الحركة الإصلاحيَّة لمارتن لوثر.

٢ - الهرمنيوطيقا الرومانسيَّة:

ظهرت الهرمنيوطيقا الرومانسيَّة علىٰ يد المتألِّه الألماني فريدريك شلايرماخر (١٧٦٨-١٨٣٤م)، حيث انتقل معه المصطلح من دائرة الاستعمال اللَّاهوتيِّ والبروتستانتيِّ - خصوصاً - إلىٰ مشروع نظريَّة عامَّة في التأويل يمكن استعمالها في تفسير النصوص غير الدِّينيَّة أيضاً، بحيث يزيل الخلافات بين القُرَّاء في فهم النصِّ، مع الاعتقاد بأنَّ الكتاب المقدَّس ليس بحاجة إلىٰ طريقة خاصَّة.

وتقوم نظرية شلايرماخر علىٰ أنَّ النصَّ هو الواسطة اللغويَّة بين المؤلِّف والقارئ، فهو يرتبط في جانبه اللغويِّ باللغة بتمامها، وفي جانبه النفسيِّ يرتبط بالفكر الذاتيِّ للمؤلِّف. ومن هنا يمكن القول: إنَّ هرمنيوطيقا شلايرماخر تقوم علىٰ ثنائيَّة لغويَّة ونفسيَّة؛ أي فهم اللغة من جهة، وفهم القائل من جهة ثانية. وكلَّما ابتعدنا عن عصر النصِّ وتقدَّمنا في الزمن؛ كلَّما كنَّا عرضة لسوء الفهم، ولذا؛ فنحن بحاجة إلىٰ فنِّ التأويل لعصمة القارئ من الخطأ في الفهم[1].

وتكمن رومانسيَّة شلايرماخر في مطالبته القارئ بأنْ يُبعِد أُفُقه الخاصَّ، وأنْ يحلَّ محلَّ المؤلِّف، ويعيد بناء تجربته علىٰ الصعيد النفسيِّ.

وقد عمل دلتاي (١٨٣٣-١٩١١م) علىٰ تجاوز هذه الرومانسيَّة، من خلال تأسيس منهج ملائم يتناسب مع العلوم الإنسانيَّة، فنظريَّته تقوم علىٰ أنَّ العلوم الإنسانيَّة تختلف عن العلوم الطبيعيَّة؛ فهذه الأخيرة تستند إلىٰ التجربة في الخارج؛

(1) mecomprehension

بينما يجد أنَّ العالِم في مجال الإنسانيَّات يعتمد علىٰ التجربة الذاتيَّة. ولذا؛ فهو يرىٰ أنَّنا نُفسِّر الطبيعة، في حين أنَّ علينا أنْ نفهم الإنسان لا أنْ نُفسِّره.

٣ - الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة:

يذكر الباحثون في تاريخيَّة الهرمنيوطيقا أنَّها عَرَفت نقلة هامَّة علىٰ يد هايدغر (١٨٨٩ - ١٩٧٦م) من المجال الإبستمولوجيِّ (المعرفيِّ) إلىٰ المجال الأنطولوجيِّ (الوجوديِّ)؛ عبر التحوُّل من البحث عن منهج للفهم إلىٰ البحث عن حقيقة الفهم ومعناه.

ومن بعده جاءت هرمنيوطيقا جورج هانس غادامير (١٩٠٠-٢٠٠١م) الذي سعىٰ من خلالها إلىٰ تجاوز مساوئ هرمنيوطيقا شلايرماخر وهرمنيوطيقا دلتاي، فقد «اعتبر أنَّ فهم النصِّ مرتبط بإدراك قوانين التفاعل بين التجارب المتراكمة، والحقيقة التي يفصح عنها النصُّ، وقد شبَّه هذه العمليَّة باللعبة التي تبدأ من المؤلِّف اللَّاعب، وتنتهي إلىٰ المتلقِّي المتفرِّج؛ من خلال وسيط محايد هو الشكل الذي يتيح عمليَّة التفاعل، ويجعل التلقِّي ممكناً وموصولاً عبر تراخي العصور، وهذه الإمكانيَّة المتاحة تُؤسِّس للقول: إنَّ النصَّ لا ينطوي علىٰ حقيقة ثابتة؛ لأنَّ الحقيقة تتغيَّر من عصر إلىٰ عصر بحسب أُفُق المتلقِّي، وتجربة القراءة، واختلاف مدارك المتلقِّين في كلِّ زمانٍ ومكانٍ»[١].

وأمَّا الاتِّجاهات المعاصرة للهرمنيوطيقا الممثَّلة في رموزها: إمليو بيتي، وبول ريكور، وإريك هيرش، فهي تنتقد غادامير، وتتَّفق أكثر مع شلايرماخر، وهم يسعون إلىٰ تشييد نظريَّة موضوعيَّة في التفسير، وجعل الهرمنيوطيقا علماً يستند إلىٰ منهج موضوعيٍّ متماسك يتجاوز الذاتيَّة التي أكَّد عليها غادامير[٢].

---

(١) الريسوني، قطب: من تهافت القراءة إلىٰ أُفُق التَّدبُّر - مدخل إلىٰ نقد القراءات وتأصيل علم التَّدبُّر القرآنيِّ -، ط١، المملكة المغربيَّة، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، ١٤٣١هـ/ ٢٠١٠م، ص ٢٦٠.

(٢) انظر: أبو زيد، نصر حامد: إشكاليَّات القراءة وآليَّات التأويل، ط٦، الدَّارُ البيضاء؛ بيروت، المركز الثقافيُّ العربيُّ، ٢٠٠١م، ص ٤٤.

ثانياً: الهرمنيوطيقا ثمرة القلق الفلسفيِّ الغربيِّ:

لقد شهدت الهرمنيوطيقا تحوُّلات عميقة عكست عبرها هذا القلق الغربيَّ فلسفيًّا، فهي لم تستقرّ علىٰ حالٍ، ومن الصعوبة بمكان أنْ ترسو إلىٰ مرفإٍ نهائيٍّ، فتتَّضح معالمها وتنجلي غوامضها؛ فقد كانت في مرحلة ظاهراتيَّة، ثمّ صارت بنيويَّة، ثمّ تبنَّت فلسفة التفكيك، وإنْ كانت لا تخلو الساحة ممَّن ينادي بالالتزام بقصد المؤلِّف وردِّ الاعتبار له؛ كهرمنيوطيقا إريك هيرش.

ومن الطبيعيِّ أنْ ينعكس القلق الفلسفيُّ الغربيُّ علىٰ منهج فهم النصوص؛ فالنصوص البشريَّة - مكتوبة كانت أم شفويَّة - هي نتاجٌ إنسانيٌّ يرتبط بخصوصيَّة الإنسان، وموقعه الكونيِّ، وقابليَّاته، واستعداداته، ومجالات إبداعاته، وعلاقته مع نفسه ومع الطبيعة ومع الآخر ومع الله من جهة، كما يرتبط باللغة وتراكيبها وطرائق تعبيرها وأساليب بيانها من جهة أُخرىٰ. والكشف عن مضامين هذه النصوص، وإنْ توقَّف علىٰ دراية باللغة وفنونها، فهو يتوقَّف -أيضاً - علىٰ الفلسفة من جهة ثانية.

ولذا؛ لا فكاك لنظريَّات فهم النصوص عن الفلسفة، وإنْ نادت بالتخلِّي عنها أو تجنُّب تبنِّي نظريَّة فلسفيَّة محدَّدة؛ لأنَّ أيَّ فهمٍ لا بدَّ من أنْ يقوم علىٰ أساسٍ فلسفيٍّ.

وتُعَدُّ الهرمنيوطيقا إحدىٰ أدوات العقل الحداثويِّ الغربيِّ. وعند محاولة تقويمها لا بدَّ من الانطلاق من رؤية تقويميَّة لمسارات العقل ومآلاته في منظومة الحداثة.

فالعقل الحداثويُّ يتَّصف بجملة من المقوِّمات؛ هي:

- التأكيد علىٰ سلطان العقل، وعدم خضوعه إلَّا لنفسه؛ فالعقل سيِّد نفسه.
- نبذ المقدَّسات الدِّينيَّة، وتخطِّي أُفُق المعارف اللَّاهوتيَّة التي تُعبِّر عن مرحلة من مراحل عدم النضج البشريِّ.

- التأكيد علىٰ مقولة التقدُّم وضرورة العمل الجادِّ علىٰ تحقيق التطوُّر.
- تجاوز الثقافة التأمُّليَّة إلىٰ الفكر التجريبيِّ.
- التأكيد علىٰ ممارسة النقد والتحرُّر من القوالب الجاهزة والحقائق اليقينيَّة المطلقة.

هذه الأُسُس للعقل الحداثيِّ هي حصيلة مسار طويل سلكته الفلسفة الغربيَّة، أوجزها صاحب كتاب «مقدِّمات في علم الاستغراب»[1] في العصور الآتية:

- من القرن الأوَّل إلىٰ القرن الرابع عشر: عصر الفكر الكنسيِّ.
- القرن الرابع عشر: عصر الإحياء الدِّينيِّ.
- القرن الخامس عشر: عصر الإصلاح الدِّينيِّ.
- القرن السادس عشر: عصر النهضة.
- القرن السابع عشر: عصر العقلانيَّة.
- القرن الثامن عشر: عصر التنوير.
- القرن التاسع عشر: الوضعيَّة والعلمويَّة.
- القرن العشرون: أزمة الإنسان والعلوم الإنسانيَّة.

فروح الحداثة تكمن في جوهر فلسفة النهضة والعقلانيَّة والتنوير، لكنَّ هذه الحداثة في مآلتها انتهت - كما عبَّر صاحب التقسيم - إلىٰ العدم، بعد أنْ انطلقت من العقل! وانتهت إلىٰ السقوط والفوضىٰ، بعد أنْ بدأت من النهوض والتقدُّم!

إنَّ المأزق الحضاريَّ الذي واجهه العقل الغربيُّ دفعه إلىٰ مراجعة نقديَّة قاسية للحداثة ومقولاتها تحت ما يُسمَّىٰ بـ «ما بعد الحداثة»، التي بدورها نراها تتيه في مسارات لنْ تكون بأهدىٰ من مصير الحداثة نفسها، فبعد تنامي وسائل الاتِّصال، وانتشار الإنترنت والأجهزة الذكيَّة، وتطوُّر التكنولوجيا الرقميَّة، برزت دعاوىٰ

---

(١) الدكتور حسن حنفي.

بأُفول ما بعد الحداثة ومأزقها، والمناداة بـ «الحداثة الرقميَّة» أو «الحداثة الآليَّة والتلقائيَّة».

إنَّ هذا العرض التاريخيَّ السريع يكشف عن مأزق العقل الغربيِّ، وغياب مرجعيَّة ثابتة لديه، وقلقه المفزع الذي يجعله يقفز من مربَّع إلىٰ آخر.

وقد انعكس هذا الاضطراب الفلسفيُّ والتململ في الوعي الكونيِّ علىٰ معالجات العقل الغربيِّ في مجالات الأدب والفنون والشعر، كما انعكس سلباً في تعامله مع المقدَّس والدِّين وما يرتبط به من رموز ونصوص وطقوس وأدبيَّات. إنَّ الاستعراض السريع لبعض الاتِّجاهات في هذا المجال أو لبعض مقولاتها يُؤيِّد ذلك؛ فمن الظاهريَّة، إلىٰ البنيويَّة، إلىٰ التفكيك، إلىٰ ما بعد التفكيك، ومن مقولة اللفظ والمعنىٰ، إلىٰ البنية، إلىٰ موت المؤلِّف، إلىٰ التناصِّ، ...

ويُسجِّل المتابع لأنصار هذا الاتِّجاه في الساحة الإسلاميَّة أنَّهم في الغالب ممَّن استهوتهم الحداثة الغربيَّة وأعجبتهم تجربتها في التعامل مع النصوص الدِّينيَّة والتراث الإنسانيِّ عموماً؛ لأنَّ الجدل الذي تثيره الهرمنيوطيقا هو في تطبيقاتها علىٰ النصِّ الدِّينيِّ، وأمَّا اعتماد الهرمنيوطيقا بأيِّ معنىٰ كانت في الأدب والفنون والتاريخ والشعر، فلا يُتصوَّر أنَّه يقابل بالحسَّاسيَّة نفسها. فالهرمنيوطيقا، بأيِّ معنىٰ اعتُمِدَت، هي في النهاية ليست سوىٰ مجموعة معايير أو ضوابط، وفي أحسن الأحوال فهي ليست إلَّا منهجاً متكاملاً أو نظريَّةً في الفهم!

إنَّ المشكلة - كلَّ المشكلة - تكمن في اعتماد الهرمنيوطيقا لفهم التراث الدِّينيِّ؛ وبالخصوص النصِّ الدينيِّ، حيث بلغت الحماسة ببعض أنصار الهرمنيوطيقا إلىٰ أنْ ينادي بهرمنيوطيقا الكتاب والسُّنَّة(١)! زاعماً أنَّ القرآن الكريم هو نتاج لتجربة الوحي التي عاشها الرسول ﷺ!

---

(١) انظر: شبستري، محمّد مجتهد: هرمنيوطيقا القرآن والسُّنَّة.

وأمام ذلك كلِّه، ومع تغلغل هذا المفهوم في الأوساط الدِّينيَّة واختراقه لمجالنا الفكريِّ والحضاريِّ، كان لا بدَّ من أنْ يُصار إلىٰ التذكير بالسياق الفلسفيِّ الخاصِّ، وكيف مثَّل إفرازاً طبيعيًّا لمسار الحداثة المأزوم! كما لا بدَّ من التأكيد علىٰ خصوصيَّة الموقف الفلسفيِّ الإسلاميِّ وعدم تناسبه مع اتِّجاهات كهذه.

ثالثاً: أوهام الهرمنيوطيقيِّين:

بعد الوعي بالبيئة الفلسفيَّة للهرمنيوطيقا والوقوف السريع علىٰ مسارات الحداثة الغربيَّة ومآلاتها، لن تكون الدعوة إلىٰ هذا المنهج - في أحسن أحوالها - سوىٰ رؤية نابعة من أوهام تنتاب هؤلاء في أنَّ الحلول تأتي من الغرب، وأنَّ الطريق الذي سلكه في تجاوز مشكلته مع النصوص المقدَّسة هو الطريق الأمثل في التعامل مع النصوص الإسلاميَّة. ولكنَّنا إزاء هذا الإصرار علىٰ التبنِّي نُسجِّل الحقائق الآتية تبديداً لهذه الأوهام:

١ - الآليَّات المستوردة لا تُمثِّل حلًّا:

لقد مثَّلت قضيَّة الآليَّات المستوردة وتأصيل المنهجيَّات في دراسة النصوص والأدب، وبخاصَّة الإرث الدِّينيِّ، إشكاليَّةً دار حولها السجال والنقاش طويلاً ولا يزال.

فبعض النُّخَب يصرُّ علىٰ كونيَّة مشروع الحداثة الغربيَّة وإطلاق مناهجها وأدواتها، وعلىٰ إسقاط جميع الفوارق البيئيَّة والثقافيَّة والحضاريَّة بيننا وبينهم؛ ليُبرِّر تمسُّكه بهذه الآليَّات وتطبيقها علىٰ نصوصنا الدِّينيَّة وفهم مقدَّساتنا!

لقد تجاوز هؤلاء الحداثويُّون المدىٰ بتطبيقهم هذه الآليَّات علىٰ أعظم مكوِّنٍ ثقافيٍّ إسلاميٍّ: القرآن الكريم! إنَّها عقدة الحقارة أمام الغرب[1] والانبهار بكلِّ ما

---

(١) انظر: نصر، حسين: «العلم المعاصر في منظار الرؤية الكونيَّة الإسلاميَّة»، مقالة منشورة في كتاب: الدِّين والعلم، سلسلة الدراسات الحضاريَّة، ط١، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميِّ، ٢٠٠٨م، ص ٢٥.

يصنعه من أدوات وتقنيَّات، وكذلك بما يُبدِعه من منهجيَّات وآليَّات علىٰ مستوىٰ البحث والتفكير.

وقد يُبرِّر بعضهم هذا النزوع الاقتباسيَّ بالنجاحات التي حقَّقتها هذه الأدوات في بيئتها، ولكن يبدو أنَّ هذه النجاحات لم تكنْ سوىٰ إنجازات موضعيَّة سرعان ما انقلب الوعي عليها أو انكشفت سراباتها!

وسيتَّضح لنا في طيَّات البحث الإطار الطبيعيُّ لإشكاليَّة «النصِّ والمنهج»، وأنَّ التعامل مع النصِّ الدِّينيِّ في مجال الثقافة الإسلاميَّة لا يحتاج إلىٰ قواعد أصيلة فقط[1]؛ بل يحتاج - أيضاً - إلىٰ باحثين يعيشون روحيَّة التراث ويؤمنون بقداسة النصِّ.

٢ - ضرورة الاستفادة من كنوز التراث:

من المفارقات التي نُسجِّلها علىٰ الهرمنيوطيقيِّين: النبش في تراث الآخر وإهمال تراثهم الخاصِّ، «فمهما بالغ المثقَّفون العرب في الصدِّ عن التراث والإقبال قدماً علىٰ الحداثة الغربيَّة، فإنَّهم لن يجدوا أنفسهم فيها، فحتَّىٰ دعاة تصفية الحساب مع التراث لا يفلتون عن الوقوع في تراث الغير؛ من حيث طلبوا النفور من تراثهم»[2].

لقد انحاز مثقَّفونا إلىٰ مقاربات لغويَّة ونظريَّات في الفهم، لو التفتوا إلىٰ التراث الإسلاميِّ لوجدوها لا تبتعد كثيراً عن العديد من الدراسات اللغويَّة والبلاغيَّة والأُصوليَّة؛ كما تعجُّ كُتُب التفسير بالنظريَّات البلاغيَّة والتفسيريَّة التي ترقىٰ في حالات كثيرة إلىٰ ما تُقدِّمه البحوث الغربيَّة.

---

(١) وهذا لا يعني رفض آليَّة غربيَّة إذا تمَّ شحذها والتأكُّد من صلاحيَّتها للمجال الخاصِّ.

(٢) مشروح، إبراهيم: طه عبد الرَّحمن - قراءة في مشروعه الفكريِّ -، سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميِّ (١٢)، ط١، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميِّ، ٢٠٠٩م، ص١٥٧.

٣ - تجاهل الفوارق الجوهريَّة بين القرآن الكريم والعهدَيْن القديم والجديد:

في تاريخ الثقافة الغربيَّة، مثَّل الكتاب المقدَّس معضلة أمام العقل الغربيِّ، وقد رأينا في مسار تاريخ الفلسفة الغربيَّة كيف قامت الحداثة بوجه الدِّين وسلطة الكنيسة، وعلىٰ قاعدة نبذ المقدَّسات وتحرير العقل من جميع القيود. وقد كان من الطبيعيِّ أنْ يتوسَّل بعضهم بالتأويل والهرمنيوطيقا للتوفيق بين النصِّ والعقل.

وقد لجأ بعض رُوَّاد الإصلاح الدِّينيِّ إلىٰ التأويليَّة، كما وضع منهجاً متكاملاً في تفسير النصِّ المقدَّس لتحرير هذا النصِّ من احتكار الكنيسة والكهنوت المسيحيِّ لشرح النصِّ المقدَّس.

ومع أنَّ القرآن الكريم يختلف في تاريخه ونصوصه ورسالته وهويَّته... عن النصِّ المقدَّس للآخر، فإنَّ بعض مثقَّفينا يُصرُّون علىٰ إسقاط تلك العدَّة المنهجيَّة علىٰ القرآن الكريم، متجاهلين تلك الفوارق كلَّها، ومتناسين عصمة القرآن من جميع أنواع التحريف والتزييف.

٤ - العقل الوضعيُّ وتجاهل المصدر المتعالي للقرآن:

في مرحلة من مراحل تطوُّرها، نادىٰ أنصار التأويليَّة بإلغاء الفوارق بين النصِّ الدِّينيِّ وغيره، وبضرورة التعامل مع النصوص كلِّها بمنهجيَّة واحدة. وهذا - في الواقع - يعكس روحيَّة وضعيَّة متطرِّفة لا تهتمُّ بالجوانب غير الحسّيَّة، وتلغي من حسابها جميع الحقائق التي لا تنسجم مع منظومتها الفكريَّة ورؤيتها الفلسفيَّة.

ومن هنا، ركَّزت بعض النظريَّات الهرمنيوطيقيَّة علىٰ أجواء المؤلِّف ونفسيَّته، فيما تطرَّف بعضها الآخر إلىٰ حدِّ القول بموت المؤلِّف، وأنَّ الدور الأساس في فهم المراد من النصِّ هو للمتلقِّي، وأنَّ القارئ يُنشئ النصَّ مرَّةً أُخرىٰ ويُولِّده مرَّةً أُخرىٰ.

فكيف تنسجم هذه الدعاوىٰ القلقة مع تفسير القرآن الكريم الذي يُمثِّل كلُّ

من الاعتقاد بأُلوهيَّة مصدره، وقطعيَّة صدوره عن وحيٍ إلهيٍّ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه؛ ركنين أساسين في منظومة الفهم عندنا وثابتةً من ثوابت التفسير؟!

٥ - تجربة رائدة في نقد المدارس الغربيَّة في تحليل النصوص:

من دواعي تخلِّي نُخَبنا عن أوهامهم في الهرمنيوطيقا وسائر أدوات تحليل النصوص: التجربة الرائدة للدكتور عبد العزيز حمودة[1]، حيث طرح ثلاثيَّة في نقد مدارس النقد الغربيَّة:

- الكتاب الأوَّل: «المرايا المحدَّبة».
- الكتاب الثاني: «المرايا المقعَّرة».
- الكتاب الثالث: «الخروج من التيه - دراسة في سلطة النصِّ -».

وفي هذه السلسلة الرائدة التي أثارت ضجَّة في أوساط المثقَّفين والحداثويِّين العرب، وبخاصَّة في الجزء الأوَّل منها، أكَّد الدكتور عبد العزيز حمودة علىٰ فشل المشروع الحداثويِّ الغربيِّ عموماً، وتهافت مدارس النقد واتِّجاهاته التي أفرزتها هذه الحداثة المعطوبة.

وفي دفاعه عن خصوصيَّة الثقافة العربيَّة، يرىٰ أنَّ الناقد لا بدَّ له من رؤية فلسفيَّة ومعرفيَّة تنتمي إلىٰ الأنساق الفكريَّة الكبرىٰ لتراثه وحضارته العربيَّة.

ومن جانب آخر ينسف الأساس الذي استند إليه الحداثويُّون في البيئة العربيَّة لتبرير هذا التبنِّي لمدارس النقد الغربيِّ من تفكيك وبنيويَّة... بتدليله علىٰ التحيُّز في الحداثة الغربيَّة؛ فهي غير محايدة أو موضوعيَّة بصورة نهائيَّة أو إنسانيَّة عالميَّة، وكذلك المشاريع والمعارف الناتجة عليها. ومن ثَمَّ يُسجِّل ضحالة المردود المعرفيِّ

---

(١) أُستاذ متخصِّص في الأدب الإنجليزيِّ، عاش في الغرب فترة طويلة، ونال الدكتوراه في الأدب الأمريكيِّ.

وضعف النتائج العلميَّة التي أدَّت إليها مدارس النقد الغربيِّ، «فالمدارس النقديَّة، التي أفرزها الفكر الحداثويُّ وما بعد الحداثويِّ الغربيِّ علىٰ وجه التخصيص، كانت إنجازاتها في بلاد النشأة ذاتها، إنجازاتٍ ضئيلةٍ ومتواضعةٍ، لم تتجاوز إعادة تغليف مقولات نقديَّة قديمة في لفائف جديدة أكثر بريقاً ولفتاً للأنظار»(١)؛ بل إنَّه يُصرِّح بأنَّ هذه المدارس قد حجبت النصَّ؛ عوض تقريبه والمساعدة علىٰ فهمه، «فالبنيويُّون فشلوا في تحقيق المعنىٰ، والتفكيكيُّون نجحوا في تحقيق اللَّامعنىٰ»(٢).

وفي الجزء الثاني، كان ما يُؤرِّقه: البديل الذي يجب أنْ ينبع من إنجازات التراث العربيِّ وإبداعات العقل البلاغيِّ العربيِّ؛ لأنَّنا «بالقطع نرفض الارتماء في أحضان الحضارة الغربيَّة في تجاهل شبه كامل لورطتها ومأزقها من ناحية، ولخصوصيَّة الثقافة العربيَّة من ناحية أُخرىٰ»(٣). ولذا؛ نراه يستغرب هذا التحوُّل من إنجازات التراث العربيِّ وإنجازات العقل العربيِّ، إلىٰ الثقافة الغربيَّة وإنجازات العقل الغربيِّ.

ويُعبِّر عنوان الكتاب الثالث «الخروج من التيه» عن توصيف المؤلِّف لحالة مدارس النقد الغربيِّ؛ وللنُّخَب الحداثويَّة عندنا بالتبع: إنَّه التيه والضياع الذي يتلاشىٰ فيه كلُّ شيء، «التيه الذي وصل إلىٰ ذروة لا محدودة تحت رعاية تغوُّل

---

(١) حمودة، عبد العزيز: المرايا المقعَّرة - نحو نظريَّة نقديَّة عربيَّة -، سلسلة عالم المعرفة، تصدر عن المجلس الوطنيِّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢٧٢، جمادىٰ الأُولىٰ ١٤٢٢هـ/ آب ٢٠٠١م، ص ٤٨٧ و٤٨٨.

(٢) حمودة، عبد العزيز، المرايا المحدَّبة - من البِنيويَّة إلىٰ التفكيك -، سلسلة عالم المعرفة، تصدر عن المجلس الوطنيِّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢٣٢، ذو الحجَّة ١٤١٨هـ/ نيسان ١٩٩٨م، ص ١٠.

(٣) حمودة، المرايا المقعَّرة - نحو نظريَّة نقديَّة عربيَّة -، مصدر سابق، ص ٤٨٢.

النظريَّة، الذي انتهىٰ في النهاية إلىٰ ابتلاع كلِّ شيء: المؤلِّف، والنصِّ، وقصديَّته وسلطته في إحداث دلالة أو تحقيق معنىٰ»(١)؛ ولذلك، فقد كان هذا الجزء «محاولةً لتقديم بديلٍ نقديٍّ عربيٍّ لذلك التيه النقديِّ الغربيِّ الذي دخلناه أو أدخلنا إليه بعضهم من دون إرادة منَّا»(٢).

ويظلُّ السؤال المحيِّر الذي أطلقه الكاتب يتردَّد في المدىٰ ويملأ الأجواء: «لماذا نُصِرُّ علىٰ أنْ يكون تيه المدارس النقديَّة الغربيَّة تيهنا؟»».

ومن باب أولىٰ أنْ نطرح السؤال علىٰ أنصار الهرمنيوطيقا الذين يريدون مصادرة خصوصيَّة النصِّ الدِّينيِّ وإبداعات العقل الإسلاميِّ في مجال التفسير والأُصول، إلىٰ جانب إبداعات اللغة والأدب والبلاغة، إلىٰ متىٰ تُصِرُّون علىٰ أنْ يكون تيه الهرمنيوطيقا الغربيَّة تيهنا؟

رابعاً: الإطار العامُّ لإشكاليَّة «النصِّ والمنهج»:

تقتضي الموضوعيَّة العلميَّة أنْ تشفع الممارسة النقديَّة للهرمنيوطيقا بتقديم بديل مقترح لتحليل النصِّ الدِّينيِّ.

وهذه مهمَّة لا يتأتَّىٰ لهذا البحث المتواضع أنْ يدَّعيها، ولا للباحث أنْ يتصدَّىٰ لها. ولكنَّنا نكتفي بخطوط عريضة وإطارٍ عامٍّ للبديل؛ كما تفرضه المنطلقات الفكريَّة والتجربة التاريخيَّة التي خاضها النصُّ الدِّينيُّ في كلٍّ من المشرق والغرب.

وهنا، لا بدَّ من التنبيه علىٰ أنَّ الأوضاع الفكريَّة العامَّة وضعف البحث الفلسفيِّ والدراسات المناهجيَّة في العلوم الإنسانيَّة عموماً، والعلوم الدِّينيَّة

(١) حمودة، عبد العزيز: الخروج من التيه – دراسة في سلطة النصِّ –، سلسلة عالم المعرفة، تصدر عن المجلس الوطنيِّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢٩٨، رمضان ١٤٢٤هـ/ تشرين الثاني ٢٠٠٣م، ص ٩ – ١٢.

(٢) المصدر السابق.

خصوصاً في العالم الإسلامي، يعيق جميع محاولات طرح البديل؛ بل نراه يدفع كثيرين نحو التوجُّه لاستيراد حلولٍ من الآخر، واستنساخ تجاربه في تقريب النصِّ الدِّينيِّ وفهمه.

وأمام هذا الواقع، ينبغي علىٰ المؤسَّسة الدِّينيَّة بذل الجهد في تطوير الاجتهاد وصياغة مناهج جديدة في قراءة النصِّ، وبناء المعرفة الدِّينيَّة التي تُشكِّل مقدِّمة ضروريَّة لفهمٍ معاصر للدِّين يستجيب لمتطلَّبات الزمان وحاجات إنسان العصر، وعدم الانغلاق علىٰ الأفهام التاريخيَّة للنصِّ، وتجاوز المنطق التقليديِّ في التعامل مع النصِّ واستنباط الأحكام والاستغراق في مسائل العلوم؛ ولاسيّما الموروث منها.

إنَّ الفراغ أو شبه الفراغ العلميِّ والمعرفيِّ علىٰ مستوىٰ نقد مناهج العلوم الدِّينيَّة وتطويرها؛ وبالخصوص في الدراسات والبحوث اللغويَّة والبلاغيَّة، وفي البحث الأُصوليِّ ومناهج الاستنباط الفقهيِّ، وفي مناهج التفسير، يُحتِّم علينا تقديم رؤية ومشروع حلٍّ أمام هذه التحدّيات، وذلك علىٰ مستويين؛ هما:

١ - تخطِّي أوهام الهرمنوطيقا:

ويحصل ذلك من خلال التأكيد علىٰ مجموعة من الثوابت والمنطلقات:

أ - التأكيد علىٰ الرؤية الكونيَّة الإسلاميَّة:

تقدَّم الكلام في أنَّ أنصار استيراد المناهج وأدوات التحليل يعتقدون بإنسانيَّة العلوم الغربيَّة وكونيَّتها. وبالتالي فهم يتوهَّمون صلاحيَّة هذه الأدوات لكلِّ نصٍّ، ولكلِّ ثقافة، حالها في ذلك كحال تطبيقات العلوم التجريبيَّة والتقنيَّة؛ من حاسوب، وطائرة، وهاتف خلويٍّ، وجهاز طبّيٍّ تصويريٍّ، ... صالحة لكلِّ مجتمع إنسانيٍّ؛ مهما كانت ديانته ولغته وتاريخه وثقافته.

ومع أنَّ من الممكن نقاش الكونيَّة حتَّىٰ في مجال العلوم التجريبيَّة وتطبيقاتها

الصناعيَّة والتكنولوجيَّة[1]، فإنَّنا نُركِّز النقاش علىٰ مناهج الفهم وقراءات النصوص الدِّينيَّة؛ فعندما ينادي هؤلاء بكونيَّة تلك المدارس النصّيَّة، يغفلون أو يتغافلون عن خصوصيَّتها الغربيَّة واصطباغها بالرؤية الكونيَّة لهذه الحضارة وسياقاتها التاريخيَّة!

والواقع أنَّ تلك الرؤية الكونيَّة الغربيَّة، الطافحة بالوضعيَّة والمادّيَّة والغرور والاستعلاء، قد صيَّرت تلك المدارس نوافذَ لإشباع غرور العقل وتغذية سطوته؛ فهذا العقل الغربيُّ الذي تجده في أحسن أحواله لا يبالي بما وراء الطبيعة - إنْ لم يكن يُشكِّك فيها ويُنكِرها - يتمادىٰ في وضعيَّته من جهة، ويغرق أكثر في ذاتيَّته وفرديَّته من جهة ثانية، فنراه ينادي بموت المؤلِّف، ويُشَرْعِن تعدُّد الأفهام، ويُوكل مهمَّة بناء النصِّ من جديد إلىٰ القارئ...

لقد عزَّز هذا التوغُّل في متاهات الهرمنيوطيقا ادِّعاء الأنسنة والسعي الدؤوب إلىٰ بناء معرفة إنسانيَّة صرفة لا تبدأ من الله!

إنَّ الله في منظور الرؤية الكونيَّة الإسلاميَّة ليس مجرَّد فكرة متعالية؛ بل هو مركز الوجود والفكر والحياة، وهو المبدأ والمنتهىٰ، ولا قيمة لمعرفة لا تبدأ به وتنتهي إليه.

وفي مقابل هذا الضياع الفكريِّ والتلاشي الفلسفيِّ الغربيِّ الذي كان ثمرة طبيعيَّة لتغييب الحقِّ والحقيقة؛ بوصفها هدفاً سامياً للعلوم، والنزوع المحموم نحو الهيمنة والسيطرة علىٰ مستوىٰ العلوم الطبيعيَّة والتجريبيَّة، ونحو التبرير والانحياز والذاتيَّة والنسبيَّة في العلوم الإنسانيَّة، في مقابل ذلك لا يمكن «أنْ يقبل الإسلام شكلاً من أشكال المعرفة لا يبدأ من الله، ولا يستقي منه أثناء المسير، ولا ينتهي إليه أثناء الوصول؟ بل كيف يمكن أنْ يشرح الإسلام حقيقة عالم لا محلَّ

---

(١) انظر: نصر، حسين، «العلم المعاصر في منظار الرؤية الكونيَّة الإسلاميَّة»، مصدر سابق، ص ٢٥.

فيه لله؛ بما هو علَّة للكون، بينما نجد القرآن مليئاً بالإشارة إلىٰ الله؛ بوصفه علَّة وخالقاً للكون بأسره»[(١)].

ب – تطوير السؤال الفلسفيِّ:

لا يمكن التفكيك بين الهرمنيوطيقا وسياقاتها الفلسفيَّة التي تعزَّزت بشكل كبير عند أنصار الهرمنيوطيقا، في ظلِّ تردِّي التفكير الفلسفيِّ في بيئتنا الإسلاميَّة.

هذا التردِّي الذي تمتدُّ جذوره من بدايات التفلسف عندنا وافتنان الفلاسفة بالتجربة اليونانيَّة، فـ «الافتنان بالفلسفة اليونانيَّة جعل المتفلسفة من المسلمين لا يعتقدون بإمكان الإتيان بنموذجٍ فلسفيٍّ حيٍّ، ولم يكن يجاري الأوائل؛ بل إنَّهم اعتبروا أُرسطو المعلِّم الأوَّل، وصاروا يمشون وراءه... والمشَّائيَّة ما تزال راسخة في متفلسفة اليوم من العرب الذين يهرعون إلىٰ كلِّ فلسفة غربيَّة يُهوِّلون من شأنها؛ وكأنَّه لا حول لهم علىٰ استيعابها، مع الحرص علىٰ إمدادها بالتجربة الخاصَّة، بعد أنْ تُتداول في المجال التداوليِّ...»[(٢)].

وقد انعكس هذا التردِّي علىٰ البحث الفلسفيِّ في مؤسَّسات التعليم الدِّينيِّ، والذي لا يزال السؤال الفلسفيُّ فيه منغلقاً علىٰ الإرث القديم، دون جرأة علىٰ قراءة الإرث الفلسفيِّ قراءة نقديَّة؛ بما يُبقي البحث الفلسفيَّ خارج التاريخ ومتطلَّباته، فهو لا يزال يلوك مقولات وقواعد طواها الزمان وتخطَّاها العقل البشريُّ وكشوفات العلم الحديث.

لقد باتت الحاجة ماسَّة إلىٰ إعادة فهرسة البحث الفلسفيِّ؛ وفق أولويَّات العقل الإسلاميِّ، ومحدِّدات الوحي، ومتطلِّبات الزمان، وكشوفات العصر وأسئلته.

---

(١) المصدر السابق.

(٢) مشروح، طه عبد الرَّحمن – قراءة في مشروعه الفكريِّ –، مصدر سابق، ص ١٨٣.

٢ - التأسيس للأرضيَّة المعرفيَّة للمنهج البديل:

نحتاج في إعداد الأرضيَّة المعرفيَّة الملائمة للمنهج البديل، إلىٰ ثلاث خطوات رئيسة؛ هي:

أ - إعادة الاعتبار إلىٰ تاريخ العلوم وتأسيس فلسفة العلوم الإسلاميَّة:

فمع السبات الحضاريِّ الذي شهدته أُمَّتنا، انقطع حبل التواصل والاستمراريَّة، لا في العلوم التجريبيَّة وحسب؛ بل في العلوم الدِّينيَّة - أيضاً -، وذلك منذ عشرة قرون تقريباً، حيث طغت النزعة الاستصحابيَّة، وهيمنت عقليَّة الحواشي والشروح والهوامش، وتبدَّد الإبداع العلميُّ في جوٍّ تقليديٍّ محافظٍ يُحظر الخروج عن سياقات الماضي ومباني السلف.

وتبدو خطوات الخروج من هذه الوضعيَّة خجولة ومتعثِّرة، والتأسيس العلميُّ لمثل هذا الخروج يُحتِّم الشروع بدراسة معمَّقة لتاريخ العلم والتأسيس لفلسفة العلوم الإسلاميَّة.

فدراسة تاريخ العلوم الدِّينيَّة، والتعرُّف علىٰ التحوُّلات الكبرىٰ التي شهدتها، والانتكاسات التي عرفتها، من شأنه أنْ يُمكِّننا، لا من استشراف مستقبل هذه الدراسات فقط؛ بل من توجيهه والنهوض بواقعه وامتداداته في الزمن أيضاً.

كما أنَّ فلسفة العلم التي تبحث في الأُسُس والافتراضات والمضامين ومناهج البحث... هي الكفيلة بإخراج هذه العلوم من سباتها الطويل، وإحداث نقلة معرفيَّة حقيقيَّة لها.

إنَّ تاريخ العلوم الدِّينيَّة وفلسفتها، وبالخصوص في بعض الفروع؛ كالعلوم اللغويَّة، والبلاغيَّة، وعلوم القرآن، وبحوث الفلسفة والكلام، وبخاصَّة تلك التي ترتبط بالنبوَّة والوحي، هي ضرورة لا بدَّ منها لتأسيس المنهج البديل.

ب - تنقيح دقيق لهويَّة القرآن الكريم وموضوعاته وما يُترقَّب منه:

من عوامل فشل الدراسات التفسيريَّة، وبالخصوص تلك الدراسات التي استخدمت المنهجيَّات الحديثة: عدم فهم الموضوع، بل عدم تشخيص الموضوع، مع أنَّ الجميع يُدرك جيِّداً أنَّ طبيعة الموضوع هي المحدِّد الأساس للمنهج المعتمد.

فكيف لمن لا يُدرك حقيقة القرآن وماهيَّته ومرتبته الوجوديَّة أنْ يُحدِّد لنا منهجيَّة فهمه؟!

وكيف لجيلٍ من الباحثين المتغرِّبين البعيدين كلَّ البعد عن روحيَّة القرآن وظلاله المعنويَّة أنْ يلامسوا بيانه ويحيطوا بدلالاته، وهو الذي: ﴿**لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ** ۝٧٩﴾[1]؟!

وكيف لمن لا يُصلِّي ولا يصوم ولا يُرتِّل القرآن آناء الليل وأطراف النهار ولا يُجسِّد قِيَم القرآن أخلاقيًّا وسلوكيًّا، كيف له أنْ يصل إلىٰ معاني القرآن؟!

هذه التساؤلات تُوحي للقارئ بخصوصيَّات هذا النصِّ الفريد الذي لا يتطلَّب لاستنطاقه زاداً معرفيًّا فقط، بل يتطلَّب كذلك إيماناً وأُفُقاً معنويًّا؛ فهو لا يستوجب قابليَّات فكريَّة للمفسِّر فقط، بل يشترط استعدادات معنويَّة وعرفانيَّة أيضاً.

وليس المقام مقام تفصيل؛ بل هو مقام إشارة وتنبيه، فالغرض من طرح الفكرة هو وضع خطَّة أوَّليَّة لتلمُّس الطريق للمنهج البديل. وباختصار، يمكن القول: إنَّ المعرفة الحقَّة للقرآن لا يمكن أنْ تخرج عن الضوابط الآتية:

- أنَّ الله تعالىٰ هو المصدر المتعالي للكتاب العزيز، وهو الذي أوحىٰ به إلىٰ رسوله الكريم ﷺ.

- أنَّ الهدف المركزيَّ لهذا الكتاب هو هداية الناس وإخراجهم من الظلمات (القصور الحضاريِّ) إلىٰ النور (الرشد الحضاريِّ).

---

(١) سورة الواقعة، الآية ٧٩.

- أنَّ هذا الكتاب يتنوَّع محتواه ومضمونه؛ بحيث يُغطِّي قضايا عديدة؛ فهو يتحدَّث عن الطبيعة، والإنسان، والمجتمع، والتاريخ، والأُلوهيَّة، والنبوَّة، والمعاد، والآخرة، والغيب، والملائكة، والجنَّة، والنَّار، والماضي، والحاضر، و...

- أنَّ لهذا الكتاب موقعه الوجوديُّ الخاصُّ؛ فهو ليس - كأيِّ بيان آخر - مجرَّد وجودات لفظيَّة تحكي عن معانٍ مختزنةٍ؛ ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ ۝٢١ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ۝٢٢﴾[1]، ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۝٧٧ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ۝٧٨﴾[2].

هذا الموقع الوجوديُّ قد يساعد علىٰ فهم الحديث القرآنيِّ عن الآثار التكوينيَّة لآياته[3]: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللّهِ﴾[4]، ﴿وَلَوْ أَنَّ قُرْآناً سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِّعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُلِّمَ بِهِ الْمَوْتَىٰ بَلْ لِلّهِ الْأَمْرُ جَمِيعاً﴾[5]، ﴿وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾[6].

ج - تأصيل النقلة المركزيَّة من الفهم إلىٰ الاهتداء:

إنَّ أفضل السُّبُل في التعرُّف علىٰ القرآن - وفق منهج الشهيد مطهَّري - هو الرجوع إلىٰ القرآن نفسه الذي تحدَّث في آيات كثيرة عن حقيقته وأغراضه[7]. وعلىٰ مستوىٰ رسالة القرآن نجد أغراضاً عدَّة قد ذكرها القرآن نفسه؛ منها: إخراج

---

(١) سورة البروج، الآيتان ٢١ و٢٢.

(٢) سورة الواقعة، الآيتان ٧٧ و٧٨.

(٣) قيدارة، الأسعد بن عليّ (كاتب المقالة): «نسبيَّة المعرفة الدِّينيَّة والمنهج التكامليِّ في تفسير القرآن»، مجلَّة البصائر، مجلَّة إسلاميَّة فكريَّة تصدر عن مركز الدراسات والبحوث الإسلاميَّة في حوزة الإمام القائم عليه السلام، بيروت، العدد ٤٢، السنة ١٩، صيف ١٤٢٩هـ/ ٢٠٠٨م، ص ٣٧.

(٤) سورة الحشر، الآية ٢١.

(٥) سورة الرعد، الآية ٣١.

(٦) سورة الإسراء، الآية ٨٢.

(٧) مطهَّري، مرتضىٰ: معرفة القرآن (مجموعة محاضرات حول القرآن أورد فيها ٢٥ محوراً لقضايا القرآن).

الناس من الظلمات إلىٰ النور، هداية الناس، ﴿لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾، ﴿لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾، ﴿لَعَلَّهُمْ يَعْلَمُونَ﴾...

والعنوان العامُّ الذي يمكن أنْ ينطبق علىٰ هذه الأغراض: الهداية، وفي القرآن آيات عدَّة بصدد بيان هداية الكتاب والاهتداء بالكتاب؛ منها: قوله تعالىٰ: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾[1]، ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ﴾[2]، ﴿يُرِيدُ اللهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾[3]، ﴿وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾[4]، ﴿قَدْ جَاءَكُمُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ﴾[5]. وآيات عدَّة ترتبط بمحور الهداية؛ منها هداية الناس إلىٰ سُنَن الطبيعة والكون، وسُنَن المجتمع والتاريخ، وسُنَن التشريع، وسُنَن علاقة الغيب بالشهادة...

وقد يستشكل بعضهم علىٰ هذه المحاولة التأصيليَّة لمركزيَّة الاهتداء مقابل مركزيَّة الفهم، بتوقُّف الاهتداء الحقيقيِّ علىٰ فهم الكتاب وآياته، وأنَّ الاهتداء لا يتحقَّق دون فهم!

ويكمن الجواب في أنَّ الأمر يختلف كثيراً بين اتِّخاذ الفهم غايةً نهائيَّة للقراءة، وبين كون الاهتداء هو غاية القراءة، وكون الفهم إحدىٰ مقدِّمات الاهتداء.

خاتمة:

تقدَّم في هذا الدراسة بيان تهافت الهرمنيوطيقا، وأنَّها لا تُناسب النصَّ القرآنيَّ؛

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٥.

(٣) سورة النساء، الآية ٢٦.

(٤) سورة الشورىٰ، الآية ٥٢.

(٥) سورة يونس، الآية ١٠٨.

بل نجدها قد أخفقت في تحقيق شيء معتدٍّ به حتَّىٰ في بيئتها ونصوصها الدِّينيَّة الخاصَّة.

وقد بيَّنَّا ضرورة الاستقلاليَّة في إبداع مناهج التعامل مع النصِّ الدِّينيِّ وتقريبه. ولم تكتفِ الدراسة بالنقد؛ بل حاولت أنْ تصوغ الخطوط العريضة لمشروع بديل، شرحنا الخطوات الأساسيَّة فيه للتأسيس الذي يُمهِّد لنقلة مهمَّة من الفهم إلىٰ الاهتداء.

ومن البديهيِّ أنَّ الأفكار التي طرحتها هذه الدراسة بحاجة إلىٰ التوسُّع أكثر، عسىٰ أنْ نُوفَّق في فرصة قريبة لدراسة أعمق لهذه الأفكار المطروحة فيها؛ بمحوريَّة «من الفهم إلىٰ الاهتداء».

* * *

مباني فهم النصِّ عند الشهيد محمّد باقر الصدر

حسنين الجمال[١]

الملخَّص:

الهدف من هذا المقال هو بيان الأُسُس التي يُبنىٰ عليها فهم النصِّ، علىٰ طبق رؤية السيِّد محمّد باقر الصدر. لذا، كان من المناسب البحث في إشكاليَّة فهم النصِّ عند علماء الأُصول الشيعة وعند الهرمنيوطيقيِّين الغرب، لاستكشاف المباني التي قدَّموها والإشكالات التي واجهوها؛ ثمّ نقف بين يدي الشهيد الصدر لنرىٰ المباني التي قدَّمها كمفتاح لحلِّ إشكاليَّة فهم النصِّ. وقد تجنَّبتُ الإطالة والتفصيل وبيان الأمثلة، لاسيّما في بيان إشكاليَّة فهم النصِّ، فكتبتُها بأُسلوب مكثَّف، مُرجِعاً إلىٰ المصادر التي اعتمدتُ عليها بحيث يمكن للباحث أنْ يتابع ما شاء من تفصيلات أجملتُها ويعثرَ علىٰ الأمثلة التي اختزلتُها؛ ولم أعقد فصلاً لبيان مباني الغرب في المقام، بل أشرتُ إليها في طيَّات البحث بشكل مختصر جدًّا؛ لأنَّ المراد في هذا المقال تسليط الضوء علىٰ مباني الشهيد الصدر.

وقد خلصتُ إلىٰ ستَّة مبانٍ عند السيِّد الصدر، أشرتُ في الهوامش إلىٰ بعض تطبيقاتها المذكورة في كلماته.

مقدّمة:

يُعَدُّ النصُّ الدِّينى عند المسلمين مصدراً من مصادر المعرفة، وله دائرته الخاصَّة حيث يمكن الاستفادة منه في إنتاج المعرفة. ولـمَّا كان من الواضح عدم صحَّة فهم

---

(١) باحث لبناني، وأُستاذ في الحوزة العلميَّة لمدينة قم المقدَّسة.

هذا النصِّ بشكل فوضوي، كان لا بدَّ من آليَّة لهذا الفهم. ولا يخفىٰ أنَّ أيَّة آليَّة لفهم النصِّ الدِّيني، سوف تستند في مرحلة سابقة علىٰ مبانٍ أساسيَّة لا بدَّ من تنقيحها.

والبحث في هذه المباني له ارتباط وثيق بعلم الأُصول؛ إذ المدَّعىٰ أنَّ علم الأُصول منطق لفهم النصِّ الدِّينى وباحثٌ عن القواعد اللَّازمة في فهم هذا النصِّ. ولـمَّا كان الشهيد السيِّد محمّد باقر الصدر أحد أبرز أعلام هذا العلم في الحقبة الأخيرة لعلم الأُصول، ارتأينا أنْ نخوض غمار هذا البحث بين يدي هذا المفكِّر العظيم، لنرىٰ ما اشتمل عليه من أفكار ومبانٍ في عمليَّة فهم النصِّ.

ومرادنا من المبنىٰ في هذا البحث هو: كلُّ ما يقوم عليه فهم النصِّ؛ وبعبارة أُخرىٰ: هي اللبنات الأُولىٰ التي يعتمد عليها كلُّ من يواجه نصًّا بهدف فهمه وتفسيره.

وعلىٰ هذا الأساس، يخرج من دائرة بحثنا، القضايا المرتبطة بآليَّات فهم النصِّ: كالعلاقة بين اللفظ والمعنىٰ، وأنواع الاستعمال، ودلالات الكلام التصوُّريَّة والتصديقيَّة، وأبحاث العام والخاصِّ والمطلق والمقيَّد والمجمل والمبيَّن، وما شاكل.

ومرادنا من النصِّ هو خصوص النصُّ الدِّيني عند الشيعة الإماميَّة، المتمثِّل بالقرآن الكريم وروايات المعصومين عليهم السلام.

وقد بحثت في كلمات الأُصوليِّين الشيعة والهرمنيوطيقيِّين الغرب، لأُتابع سير تطوُّر إشكاليَّة فهم النصِّ عندهم، حتَّىٰ أستكشف أهمّ الأسئلة والإشكاليَّات التى واجهوها، ثمّ أقرأ كتابات الشهيد الصدر بخلفيَّة الباحث عن آثار هذه الأسئلة وأجوبتها وما يحوم حولها. لذا، رتَّبتُ هذه المقالة علىٰ أربعة مباحث:

١ - إشكاليَّة فهم النصِّ عند علماء الأُصول الشيعة.

٢ - إشكاليَّة فهم النصّ عند الهرمنيوطيقيِّين الغربيِّين.

٣ - مباني الشهيد الصدر كمفتاح لحلِّ إشكاليَّة فهم النصّ.

٤ - وقفة تحليليَّة مع مباني الشهيد الصدر.

المبحث الأوَّل

إشكاليَّة فهم النصِّ عند علماء الأصول الشيعة

من خلال ملاحظة أهمّ الكُتُب الأُصوليَّة عند الشيعة[1] منذ الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ) إلىٰ الآخوند الخراساني (ت ١٣٢٩ هـ)، يمكن الوقوف علىٰ النتائج التالية:

---

(١) وقد أفردتُ ذلك في مقالة مستقلَّة؛ وللاطِّلاع علىٰ بعض الشواهد، انظر: **مختصر التذكرة بأُصول الفقه** للشيخ المفيد (ت ٤١٣هـ)، ص ٢٩، ٤٢؛ **الذريعة إلىٰ أُصول الشريعة** للسيِّد المرتضىٰ (ت ٤٣٦ هـ)، ج ١، ص ١٥، ٢٥ و٢٦؛ **العدَّة في أُصول الفقه** للشيخ الطوسي (ت ٤٦٠هـ)، ج ١، ص ٤٠٩ و٤١٠؛ **معارج الأُصول** للمحقِّق الحلِّي (ت ٦٧٦هـ)، ص ٧٦، ٨٢؛ **تهذيب الوصول إلىٰ علم الأُصول** للعلَّامة الحلِّي (ت ٧٢٦هـ)، ص ٨٧ و٨٨؛ **نهاية الوصول إلىٰ علم الأُصول** للعلَّامة الحلي أيضاً، ج ١، ص ١٦٦، ١٧٢، ١٩٣؛ **القواعد والفوائد في الفقه والأُصول والعربيَّة** للشهيد الأوَّل (ت ٧٨٦هـ)، **كاشفة الحال عن أحوال الاستدلال** لابن أبي جمهور الأحسائي (ت ٩٠١هـ)، **تمهيد القواعد** للشهيد الثاني (ت ٩٦٦هـ)، **معالم الدِّين وملاذ المجتهدين** للشيخ حسن بن زين الدِّين (ت ١٠١١هـ)، ص ١٠٢ و١٩٢، **زبدة الأُصول** للشيخ البهائي (ت ١٠٣١هـ)، ص ٥٣؛ **الفوائد المدنيَّة** للشيخ محمّد أمين الأسترآبادي (ت ١٠٣٣هـ)، ص ١٠٤، ١٨٠، ٢٦٩، ٢٧١، ٣١٤، ٣٢٠؛ **الوافية في أُصول الفقه** للفاضل التوني (ت ١٠٧١هـ)، ص ٨١، ١١٩، ١٣٤، ١٣٦، ٢٥٣، ٢٥٥، ٢٩٠؛ **الرسائل الأُصوليَّة** للوحيد البهبهاني (ت ١٢٠٥هـ)، ص ٢٨، ٣٢، ٣٤ و٣٥؛ **القوانين المحكمة في الأُصول** للميرزا القمِّي (ت ١٢٣١هـ)، ص ٢٤٠، ٤٢١. **عوائد الأيَّام في بيان قواعد الأحكام ومهمَّات مسائل الحلال والحرام** للشيخ محمّد مهدي النراقي (ت ١٢٤٥هـ)، ص ٣٥٧، ٥٩٠، ٥٩٣؛ **مفتاح الأحكام** للنراقي أيضاً، ص ٩٣؛ **فرائد الأُصول** للشيخ مرتضىٰ الأنصاري (ت ١٢٨١هـ)، ص ١٣٥ و١٣٦؛ **كفاية الأُصول** للآخوند الخراساني (ت ١٣٢٩هـ)، ص ٢٨١ - ٢٨٦.

١ - اتَّفق أُصوليُّو الشيعة علىٰ إمكان فهم النصوص الشرعيَّة؛ بينما فصَّل الأسترآبادي - وهو من الأخباريِّين[١] - بين إمكان فهم بعض السُّنَّة وبين عدم إمكان فهم القرآن الكريم دون الرجوع إلىٰ السُّنَّة - التي يمكن فهمها[٢].

٢ - ذهب الشيخ الأسترآبادي إلىٰ قطعيَّة دلالة أكثر النصوص الدِّينيَّة[٣]، بينما مال أغلب الأُصوليِّين - الذين تتبَّعنا كُتُبهم - إلىٰ كونها ظنّيَّة.

٣ - وقفوا عند بحث ظواهر القرآن الكريم، فذهب بعضهم إلىٰ اختصاص فهم بعض آياته بالمخاطَبين في ذلك الزمان، بينما تجاوز البعض الآخر هذه المُعضلة[٤].

٤ - التفتوا في أواخر القرن الحادي عشر للهجرة إلىٰ مسألة تغيُّر العرف، وعدُّوا مباحث الألفاظ حلًّا لها[٥].

٥ - بيَّن بعض الأُصوليِّين[٦] سبب قطعيَّة الدلالة عند القدماء - بحسب رأيه،

(١) الشيخ محمّد أمين الأسترآبادي (ت ١٠٣٣هـ)، ليس من الأُصوليِّين، لكن تعرَّضتُ لكتابه الفوائد المدنيَّة لأهمّيَّته في الدراسات الأُصوليَّة.

(٢) انظر: محمّد أمين الأسترآبادي، **الفوائد المدنيَّة والشواهد المكّيَّة**، تحقيق: الشيخ رحمة الله الرحمتي الأراكي، الطبعة الثالثة، مؤسَّسة النشر الإسلامي، ١٤٢٩هـ، ص ١٠٤، ٢٦٩، ٢٧١ - ٢٧١.

(٣) انظر: محمّد أمين الأسترآبادي، **الفوائد المدنيَّة والشواهد المكّيَّة**، مصدر سابق، ص ١٠٤. وقد صرَّح في ص ٣١٤ بسبب قطعيَّة هذه الدلالة، فقال: «أكثر أحاديثنا المدوَّنة في كُتُبنا صارت دلالتها قطعيَّة بمعونة القرائن الحاليَّة أو المقاليَّة وأنواع القرائن كثيرة».

(٤) للاطِّلاع علىٰ بعض تفاصيل البحث، انظر علىٰ سبيل المثال: الحلِّي، الحسن بن يوسف، **نهاية الوصول إلىٰ علم الأُصول**، الطبعة الأُولىٰ، قم، مؤسَّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٥هـ، ج ١، ص ١٩٣ وما بعد؛ التوني، عبد الله بن محمّد، **الوافية في أُصول الفقه**، الطبعة الثانية، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ١٤١٥هـ، ص ١١٩.

(٥) انظر: التوني، مصدر سابق، ص ٢٥٣.

(٦) انظر: المصدر السابق، ص ٢٥٥.

إذ خالفه في هذه النسبة بعض آخر من الأُصوليّين[١] -، فعزاها إلىٰ قربهم من عصر صدور النصّ وكثرة القرائن الموجِبة لهذا القطع.

٦ - توجد مسألة مُلفتة، وهي أنَّ الأُصوليّين بشكلٍ عامٍّ، لـمَّا واجهوا مشكلة ظنّيَّة دلالة النصوص، لم يقعوا في حيص وبَيص، بل حلُّوها مباشرةً. **والسرُّ في ذلك**: أنَّهم يعلمون قطعاً بتوجُّه تكاليف شرعيَّة نحوهم، ولا يجوز لهم ترك العمل بها، فإنْ لم يتيسَّر لهم اليقين والقطع، فعليهم باتِّباع الظنِّ - مع تفصيل بين الظنِّ الذي دلَّ الدليل علىٰ اعتباره أو لا -. وبعبارة أُخرىٰ: نَظَرُ الأُصوليّين إلىٰ مسألة المنجزيَّة والمعذريَّة، أي مسألة الثواب والعقاب، فجلُّ همِّهم - حسب ما يبدو لنا - هو ملاحظة النصوص لأجل معرفة التكليف الشرعي والأمر الإلهي المتوجِّه نحوهم[٢]. وعلىٰ هذا الأساس، لم يلتفتوا إلىٰ هذه الإشكاليَّة في النصوص التي لا معنىٰ للحجّيَّة فيها، كالنصوص الحاكية عن حقائق تكوينيَّة - مثلاً - والتي لا تشتمل علىٰ تكاليف إلهيَّة؛ أي التي لا تشتمل علىٰ ما يجب أنْ يُعمَل. فالنصوص الحاكية عن الحقائق التكوينيَّة والقَصص التاريخيَّة والقضايا الاعتقاديَّة، غيرُ داخلة تحت هذا الحلِّ، إلَّا إنْ كان لها جهة يترتَّب عليها عمل. وبالتالي، لا بدَّ من معالجة هذه المشكلة في مثل هذه النصوص.

إذًا، يتَّضح أنَّ الأُصوليّين الشيعة، في هذه الحقبة التاريخيَّة، بين من يعتقد بإمكان فهم النصِّ الدِّيني فهماً قطعيًّا، وبين من يعتقد بأنَّ أغلب النصوص الدِّينيَّة ظنّيَّة الدلالة، فلا يمكن القطع بمراد المتكلِّم. وهذا أيضاً لم يُشكِّل أزمة عندهم، لأنَّ الهمَّ عندهم كان التنجيز والتعذير، الذي لا تضرُّه ظنّيَّة الدلالة.

---

(١) انظر: الوحيد البهبهاني، محمّد باقر، **الرسائل الأُصوليَّة**، الطبعة الأُولىٰ، قم، مؤسَّسة العلَّامة المجدِّد الوحيد البهبهاني، ١٤١٦هـ، ص ٣٢ وما بعد.

(٢) علىٰ سبيل المثال، انظر: الخراساني، محمّد كاظم (الآخوند)، **كفاية الأُصول**، الطبعة السابعة، قم، مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، ١٤٣١هـ، بحث حجّيَّة ظواهر الألفاظ، ص ٢٨١ - ٢٨٦.

وبالتالي، إلىٰ هذه الفترة الزمنيَّة، أي قبيل السيِّد محمّد باقر الصدر، لم يُلتَفت إلىٰ كثير من الأسئلة التي تعرَّض لها الغرب في مباحث فهم النصِّ التي تعرَّضوا لها في المباحث الهرمنيوطيقيَّة. وسوف نشير فيما يلي إلىٰ أهمّ هذه الأسئلة، ثمّ ندخل إلىٰ البحث الأساس في هذه المقالة وهو بيان المباني التي تُستَنبط من كلمات الشهيد الصدر كمفتاح لحلِّ إشكاليَّة فهم النصِّ.

المبحث الثاني
إشكاليَّة فهم النصِّ عند الهرمنيوطيقيِّين الغربيِّين

بعد أنْ اطَّلعتُ علىٰ أهمّ مدارس الهرمنيوطيقا في العالم الغربي[١][٢]، وجدتُ عندهم تساؤلات مهمَّة مرتبطة بإشكاليَّة النصِّ الدِّيني - وإنْ كان بعضها أعمّ من النصِّ الدِّيني -، ورتَّبوا عليها بعض المباني في فهم النصِّ. وبيانه بشكل مفصَّل يحتاج إلىٰ بحثٍ مستقلٍّ، لكن سأُشير بنحو مكثَّف لهذه المباني ضمن عرضي لتلك التساؤلات، فهي التي يهمُّنا ذكرها تمهيداً للمبحث الآتي، حتَّىٰ نرىٰ هل تعرَّض السيِّد محمّد باقر الصدر لها وقدَّم إجاباته، أم لا؟ ومن جهة أُخرىٰ، إنَّ عرض هذه التساؤلات نفسَه أمرٌ مهمٌّ، إذ يُحرِّك عجلة البحث الأُصولي الشيعي، فيتصدَّىٰ الباحثون للإجابة عنها، أو لبيان عدم أهمّيَّة التعرُّض لها. وكيفما كان، فهذه التساؤلات هي:

---

(١) وهي: الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة (وأهمّ أعلامها: دان هاور، ويوهانس رامباخ، ومارتن كلادينيوس)، والهرمنيوطيقا الرومانسيَّة (وأهمّ أعلامها: فريدريك شلايرماخر، وفيلهلهم ديلتاي)، والهرمنيوطيقا الفلسفيَّة (وأهمّ أعلامها: مارتن هايدغر، وجورج هانس غادامير).

(٢) وقد ترجمتُ من الفارسيَّة إلىٰ العربيَّة كتاباً في هذا المجال، طبعته العتبة العبّاسيَّة مؤخَّراً (٢٠١٩م)، تحت عنوان: «**الهيرمينوطيقا. منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانيَّة المختلفة**».

١ - هل يمكن الوصول إلىٰ فهم للنصّ مطابق لمراد المؤلِّف، أم أنَّ غاية ما يمكن فعله هو الاقتراب من مقصود المؤلِّف؟ وهذا ما اختلف الباحثون الغربيُّون في الجواب عنه، بين مؤيِّد[1] ومعارض.

٢ - هل الأصل في كلِّ فهم هو سوء الفهم؟ وبعبارة أُخرىٰ: هل المفسِّر دائماً في معرض سوء الفهم[2]؟

٣ - هل يجب النفوذ إلىٰ ذهنيَّة المؤلِّف ونفسيَّته حتَّىٰ نصل إلىٰ فهم وتفسير صحيحَين[3]؟

٤ - هل النصُّ أمر تاريخي، بالمعنىٰ المصطلح للتاريخيَّة أو التاريخانيَّة[4][5]؟

٥ - لو كان النصُّ تاريخيًّا، فهل يمكن العبور عن هذا المانع والتخلُّص منه؟ هذا أيضاً محلُّ جدل بين علماء الغرب، بين مؤيِّد ومعارض.

٦ - هل يمكننا تفريغ الفهم أو التفسير من كلِّ الأحكام المسبقة والقبليَّات

---

(١) وقد ذهب إلىٰ إمكان فهم مراد المؤلِّف الفيلسوف واللَّاهوتي مارتن كلادينيوس (١٧١٠ - ١٧٥٩م)، وهو من أتباع الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة، فانظر: أحمدي، بابك، **ساختار وتأويل متن**، طهران، نشر مركز، ١٣٨٩ش، ج ٢، ص ٥٢٣.

(٢) وهذا ما ذهب إليه فريدرك شلايرماخر (١٧٦٨ - ١٨٣٤م)، فانظر:

kurt Mueller - Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 82

(٣) وهذا ما ذهب إليه شلايرماخر، فانظر:

Schleiermacher, Friedrich, Hermeneutics And Criticism and other wtitings, translated and edited by AndrewBowie, Cambridge University Press, London, 1998, p. 10

(4) Historicism

(٥) انظر: إلهى راد، صفدر، **الهيرمنيوطيقا. منشأ المصطلح ومعناه واستعمالاته في الحضارات الإنسانية المختلفة**، ترجمة: حسنين الجمال، الطبعة الأُولىٰ، بيروت، العتبة العبَّاسيَّة المقدَّسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة، ١٤٤٠هـ، ص ١٢٢، ١٣٦ - ١٣٩.

المعرفيَّة[١]؟ وهل عدم إمكان ذلك أمر مضرٌّ بعمليَّة الفهم والتفسير بحيث لا يمكننا الوصول إلىٰ مراد المؤلِّف؟

٧ - تتفرَّع عن الأحكام المسبَقة والقبليَّات المعرفيَّة عمليَّةُ انصهار الآفاق[٢]، حيث يكون الفهم عبارة عن دمج أُفُق المفسِّر والمؤلِّف. لكن، هل الفهم عبارة عن حوار بين النصِّ والقارئ[٣]؟ وهل هذا يعني أنَّه لا يكون الفهم كاشفاً عن مراد المؤلِّف؟

٨ - هل الحوار بين النصِّ والقارئ - علىٰ نحو الدور الهرمنيوطيقي الذي بيَّنه غادامير[٤] - يستمرُّ إلىٰ ما لا نهاية؟

المبحث الثالث
مباني الشهيد الصدر كمفتاح لحلِّ إشكاليَّة فهم النصِّ

بعد بيان نتائج اللمحة التاريخيَّة عن إشكاليَّة فهم النصِّ عند الأُصوليِّين الشيعة

---

(١) يرىٰ مارتن هايدغر عدم إمكان ذلك، ويُؤكِّد بصراحة علىٰ أنَّه لا وجود للتفسير الخالص والعاري عن كلِّ الشوائب القبليَّة؛ بل كلُّ تماسٍّ مع العالم، لا بدَّ أنْ يكون مبنيًّا علىٰ قبليَّات. ويذكر هايدغر ثلاثة عناصر أساسيَّة دخيلة في تشكُّل القبليَّات عند المفسِّر، وهي: المعلومات المسبقة (Fore having)، ووجهة النظر المسبقة (Fore sight)، والتصوُّر المسبق (Fore conception). فانظر: هايدغر، مارتن، **هستي وزمان**، ترجمة: سياوش جمادي، طهران، ققنوس، ١٣٨٩ش، ص ٣٧١.

(2) Fusion of horizons

(٣) انظر: بابك أحمدي، مصدر سابق، ص ٥٧١.

(٤) «هو عبارة عن الحوار المتبادل بين النصِّ وبين الفهم المسبق للقارئ. فالقارئ يذهب نحو النصِّ انطلاقاً من أحكامه المسبقة وفهمه المسبق، فيصغي للكلام أو يقرأ النصَّ، ثمّ يرجع مرَّةً أُخرىٰ إلىٰ هذه القبليَّات والأحكام المسبقة، وقد يُعدِّل عليها. ثمّ ينظر مرَّةً أُخرىٰ إلىٰ النصِّ بنظرة جديدة. فهذا الذهاب والإياب من وإلىٰ النصِّ، يستمرُّ حتَّىٰ ينتهي إلىٰ توافق وانسجام بين النصِّ وبين القارئ. ومن خلال الالتفات إلىٰ المستقبل، فإنَّ هذا الأمر يستمرُّ إلىٰ ما لا نهاية. وبعبارة أُخرىٰ: دائماً في قراءة النصِّ يندمج أُفُق القارئ مع أُفُق النصِّ، ويتشكَّل الفهم في الدور بين هذين الأُفُقين»، إلهي راد، مصدر سابق، ص ١٤٦.

وعند الهرمنيوطيقيِّين الغربيِّين، اتَّضح أنَّ معالجة الأسئلة الهرمنيوطيقيَّة عند الأُصوليِّين الشيعة كانت خجولة جدًّا بالقياس إليها عند الغربيِّين. وقد ذكرنا فيما تقدَّم أهمّ الأسئلة الهرمنيوطيقيَّة - المرتبطة بفهم النصِّ - عند الغربيِّين، لنحاول في هذا الفصل أنْ نستكشف الجواب عمَّا يلي: هل التفت السيِّد الشهيد محمّد باقر الصدر إليها - كلًّا أو بعضاً -، أم لم يلتفت إليها أساساً إلَّا بنحو خجول كغيره ممَّن سبقه من الأُصوليِّين، أم أنَّه التفت أيضاً إلىٰ أسئلة جديدة؟ وما هي المعالجات التي قدَّمها؟

وفي سبيل معرفة ذلك، كانت لي جولة مطالعة في كتابات الشهيد الصدر، فعثرتُ علىٰ المباني التالية، التي يمكن تقديمها كمفاتيح لحلِّ إشكاليَّات فهم النصِّ الدِّيني؛ وهي:

١ - إمكان فهم النصِّ.

٢ - الظهور الذاتي والظهور الموضوعي.

٣ - ملاحظة المعصومين عليهم السلام علىٰ أنَّهم واحد.

٤ - القبليَّات الضروريَّة لفهم النصِّ.

٥ - القبليَّات المضرَّة في فهم النصِّ.

٦ - الحوار بين المفسِّر والنصِّ.

المبنى الأوَّل: إمكان فهم النصِّ:

النصُّ الدِّيني الإسلامي مكوَّن من أمرين: القرآن الكريم، وروايات المعصومين عليهم السلام. أمَّا بالنسبة للروايات، فقد اتَّفق العلماء - ومنهم الشهيد الصدر - علىٰ وجود المقتضي لفهمها[1]. وأمَّا بالنسبة لإمكان فهم القرآن الكريم، فقد

(١) وإنْ كان قد يتوقَّف البعض في فهم بعض الروايات فيردُّ علمها إلىٰ أهلها.

اختلفت كلمات علماء الشيعة؛ فذهب بعضهم إلىٰ عدم إمكان الاستناد إلىٰ الآيات القرآنيَّة، لعدد من الأسباب ذكروها - كعدم انعقاد ظهور للآيات القرآنيَّة، أو عدم حجّيَّتها -؛ بينما ذهب بعض آخر إلىٰ إمكان ذلك.

والشهيد الصدر هو من العلماء الذين قبِلوا إمكان الاستناد إلىٰ الآيات القرآنيَّة وفهمها، بل واستخراج النظريَّات منها. فمضافاً إلىٰ استشهاده بالآيات القرآنيَّة في كتاباته وأبحاثه[1]، تراه قد استدلَّ علىٰ ذلك بعدد من الأدلَّة، نذكر منها:

١ - **روايات التدبُّر**[2]: فالتدبُّر في القرآن فرع فهمه، كما هو واضح.

٢ - **هدف القرآن**: يعتقد الشهيد الصدر أنَّ التأمُّل في أهداف القرآن الكريم ورسالته، يُفضي إلىٰ ضرورة أنْ يكون هذا الكتاب السماوي ممكن الفهم[3].

٣ - **إعجاب البلغاء العرب بالقرآن الكريم**[4]: فهذا فرع فهمهم للقرآن الكريم، ولو في الجملة.

٤ - **روايات العرض علىٰ القرآن الكريم**[5]: فعرض الرواية علىٰ القرآن الكريم للأخذ بما يوافقه وردِّ ما يخالفه، فرعُ إمكان فهم القرآن الكريم.

نعم، قد يُدَّعىٰ وجود مانعين في المقام، يمنعاننا من فهم الروايات - بل وبعض الآيات القرآنيَّة - وهما: اختصاص الفهم بمن قُصِدَ إفهامه، واختصاص الفهم بالمعاصر لزمن صدور النصِّ.

---

(١) علىٰ سبيل المثال، انظر: الصدر، محمّد باقر، **المدرسة القرآنيَّة**، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة الخامسة، قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصُّصيَّة للشهيد الصدر، ١٤٣٥هـ، ص ٢٥٨ - ٢٦١.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٩٧.

(٤) المصدر السابق، ص ٣١٥.

(٥) الهاشمي، محمود، **بحوث في علم الأُصول**، الطبعة الثالثة، قم، موسسه دائرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت عليهم السلام، ١٤١٧هـ، ج ٧، ص ٣٣٣.

أمَّا المانع الأوَّل، فقد تجاوزه الشهيد الصدر من خلال استعراض مناشئ الشكِّ بالنسبة لغير المقصود بالإفهام في مراد المتكلِّم. فبعد أنْ استعرض الشهيد خمسة مناشئ للشكِّ، ذهب إلىٰ أنَّ حجّيَّة الظهور بالنسبة لغير السامع ممَّن لم يقصد إفهامه متوقِّفةٌ علىٰ إبراز حيثيَّات كشف مبرَّرة عند العقلاء لنفي تلك الاحتمالات الخمسة بشأنه، ولا يكفي مجرَّد القول بالرجوع إلىٰ أصالة عدم القرينة من دون إبراز تلك الحيثيَّات؛ وهذه الحيثيَّات موجودة فعلاً في كلِّ واحدٍ من تلك الاحتمالات الخمسة. وقد بيَّن ذلك مفصَّلاً في بحوثه الأُصوليَّة[1].

وأمَّا المانع الثاني[2]، فلمَّا كان الهدف هو استكشاف معنىٰ النصِّ في عصر صدور الخطاب، لا في عصر الوصول، حاول الأُصوليُّون التوسُّل بأصالة عدم النقل للإجابة عن هذا المانع. لكن الشهيد الصدر طرح «أصالة عدم التغيُّر في اللغة» و«أصالة ثبات اللغة» بدلاً منها؛ فهي أنسب؛ لأنَّ المتغيِّر في اللغة ليس فقط خصوص الظواهر الأفراديَّة التي تُنقَل من معنىٰ إلىٰ معنىٰ آخر، بل قد تتغيَّر ظواهر الجمل التركيبيَّة من باب تغيُّر السياق لا من باب النقل المخصوص بباب الوضع والظهورات التصوُّريَّة. والدليل علىٰ هذه الأصالة هو بناء العقلاء بناءً عامًّا ارتكازيًّا علىٰ أصالة الثبات في اللغة، وأنَّ التغيير حالة استثنائيَّة لا يُعتنىٰ باحتمالها. وهذا الارتكاز حصل لهم كنتيجة خاطئة للتجربة، حيث إنَّ كلَّ فرد منهم رأىٰ بحسب تجربته في الفترة القصيرة من الزمن عدم تغيُّر اللغة عادةً وكون تغيُّرها حالة استثنائيَّة، ممَّا أوحىٰ إليه ارتكاز أنَّ هذا مقتضىٰ طبيعة اللغة بحسب عمود الزمان الطويل. وهذا تعميم عرفيٌّ لا منطقيٌّ لتجربة عاشها كلُّ فرد من

---

(١) انظر: الحائري، كاظم، **مباحث الأُصول** (تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمىٰ الشهيد السيِّد محمّد باقر الصدر)، الطبعة الأُولىٰ، قم، دار البشير، ١٤٢٨هـ، ق ٢ ج ١، ص ١٧٨ – ١٨٦.

(٢) انظر: المصدر السابق، ج ٢، ص ١٨٨ – ١٩١.

أفراد العرف. ومظاهر هذا الارتكاز العامّ – أي ارتكاز عدم تغيُّر اللغة عادةً – وإنْ كانت لا تظهر في باب الحجّيَّة بالنسبة للموالي الآخرين غير الشارع؛ لعدم وجود موالٍ وعبيدٍ يتحقَّق بين زمانهما فصل طويل، لكنَّها تظهر في مجال أغراضهم ومقاصدهم. فمثلاً لو كان بين يديهم وصيَّة مات موصيها، فإنَّهم يعملون بما يستظهرون منها ولو كان ثَمَّة مسافة تاريخيَّة طويلة بين موت الموصي وبين قراءتهم للوصيَّة وعملهم بها.

وبما أنَّ هذا البناء من قِبَل العقلاء يُشكِّل خطراً علىٰ أغراض الشارع يكون عدم ردعه عنه دليلاً علىٰ إمضائه. وفعليَّة هذه السيرة وخطرها علىٰ أغراض الشارع إنْ كانت متأخِّرة عن زمن الشارع، فهذا لا يمنع عن لزوم الردع عنها علىٰ تقدير عدم رضاه بها، فإنَّ الالتفات إلىٰ أنَّه سيكون أمر من هذا القبيل، أو علىٰ الأقلِّ احتماله، أمرٌ طبيعي.

هذا مضافاً إلىٰ أنَّه قد تحقَّقت هذه السيرة، وتحقَّق الخطر بالفعل في زمن المعصوم عليه السلام؛ إذ إنَّ المتشرِّعة كانوا يعملون بظواهر النصوص المأثورة عن المعصومين الأوائل عليهم السلام مع أنَّ الفاصل الزمنيَّ بين رسول الله صلى الله عليه وآله والهادي والعسكري عليهما السلام فاصل طويل، وتلك الفترة الزمنيَّة فترة متطوِّرة من النواحي الاجتماعيَّة والفكريَّة والمادّيَّة، ولم يكن ثَمَّة رادع أو مانع من قِبَل الأئمَّة عليهم السلام؛ وعدم الردع دليل الإمضاء.

وليس هذا إمضاءً لأصالة الثبات في المقدار الثابت في زمن المعصوم من احتمال التطوُّر فقط حتَّىٰ يقال: إنَّ التطوُّر في اللغة قد اشتدَّ في زماننا بطول المدَّة، بل هذه السيرة سنخ سيرة يكون السكوت عنها إمضاء لنكتتها. ولا يُراد بإمضاء النكتة إمضاءُ خطأ العقلاء في تخيُّلهم أنَّ المدَّة الطويلة كالمدَّة القصيرة في الثبات النسبي للُّغة، كي يقال: إنَّه لا يُعقَل من الشارع إمضاء الخطأ، وإنَّما المراد بإمضائها البناء

علىٰ أصالة عدم التغيُّر التى هى النكتة لعملهم، وإمضاؤها لا يلزم إمضاء مبانيها، فمبانيها وإنْ كانت خاطئة لكن الشارع رأىٰ بحكمته البالغة أنَّ إرجاع الناس إلىٰ أصالة عدم التغيُّر أصلح من إرجاعهم إلىٰ مرجع آخر، فأمضىٰ الأصل.

المبنى الثاني: الظهور الذاتي والظهور الموضوعي:

ميَّز الشهيد الصدر بين نوعين من أنواع الظهور، وهما الظهور الذاتي والظهور الموضوعي(١):

فالظهور الذاتي: هو الظهور الحاصل في ذهن إنسان معيَّن، والمتأثِّر بالظروف الشخصيَّة للذهن التي تختلف من فرد إلىٰ آخر بحسب أُنسه الذهني. فهذه الظروف الخاصَّة بإنسان ما، والتي لا يشترك فيها مع أبناء نوعه، قد توجِب في بعض الأحيان علاقة خاصَّة بمعنىٰ محدَّد غير المعنىٰ الذي يفهمه أبناء العرف العامِّ من اللفظ؛ فيحصل عنده ظهور لمعنىٰ من لفظ ما، علىٰ خلاف الظهور الحاصل عند أبناء العرف.

أمَّا الظهور الموضوعي: فهو الظهور بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العامِّ. ويُسمَّىٰ هذا الظهور بالظهور الموضوعي بسبب وجود واقع موضوعي محدَّد يكون مبرِّراً لهذا الظهور؛ وهذا الواقع هو الوضع(٢). كما أنَّ هذا الظهور يُسمَّىٰ بالظهور النوعي؛ لأنَّ أبناء النوع، أي أبناء العرف والمحاورة، يفهمونه؛ فهو ظهور مشترك بينهم، بل مشترك أيضاً بينهم وبين كلِّ من يجري علىٰ وفق الأساليب العامَّة في التعبير.

---

(١) انظر: الصدر، محمّد باقر، **دروس في علم الأُصول**، ، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة الأُولىٰ، مركز الأبحاث والدراسات التخصُّصيَّة للشهيد الصدر، ١٤٢١هـ، ص ٢٠٥ و٢٠٦، بتصرُّف يسير.

(٢) بل لا بدَّ من إضافة عنصر آخر إليه، وهو العنصر الاجتماعي، وهذه الإضافة بسبب حديث الشهيد عن دور الارتكاز الاجتماعي في فهم النصِّ. وهذا ما سوف نشير إليه لاحقاً.

ويعتقد الشهيد الصدر أنَّ موضوع الحجّيَّة في بحث حجّيَّة الظهور هو الظهور الموضوعي، دون الظهور الذاتي.

إشكال والجواب عنه:

و هنا يأتي إشكال إلىٰ الذهن، التفت إليه الشهيد الصدر، مفاده: إنْ كان الظهور الذاتي هو ما يتبادر إلىٰ ذهن الفرد وينسبق إليه ويتأثَّر بما سبق، فكيف لنا أنْ نصل إلىٰ الظهور الموضوعي؟

ويُجيب الشهيد الصدر بأنَّه لو لاحظنا العقلاء، لوجدناهم يجعلون ما يتبادر وينسبق إلىٰ ذهن كلِّ شخص أمارةً وكاشفاً عن الظهور الموضوعي المشترك عند أبناء العرف؛ لأنَّ هذا الانسباق مسبَّب عن أحد أمرين:

- إمَّا أنْ يكون بسبب الوضع(١).

- وإمَّا أنْ يكون بسبب عوامل خاصَّة به أدَّت إلىٰ حصول أُنس ذهني عنده بين اللفظ وبين معنىٰ خاصٍّ تابع لهذه العوامل.

وعلىٰ هذا الأساس، لو فحص الإنسان، ولم يجد عوامل خاصَّة يُفسِّر بها ذلك الانسباق، انتفىٰ السبب الثاني، فيتعيَّن السبب الأوَّل. وبالتالي، يكون الظهور الذاتي - بعد الفحص - أمارة علىٰ الظهور الموضوعي(٢).

إشكال آخر والجواب عنه:

لكن هذا لا يحلُّ تمام المشكلة، إذ ثَمَّة إشكال آخر مفاده: سلَّمنا أنَّ الظهور الذاتي كاشف عقلائي عن الظهور الموضوعي، لكن الظهور الذاتي للمفسِّر في زمنه كاشفٌ عن الظهور الموضوعي في نفس الزمن، لا عن الظهور الموضوعي في زمن صدور النصِّ؛ طبعاً مع فرض اختلاف الزمنين كما هو الحال في عصرنا.

---

(١) يُلاحَظ الهامش السابق، إذ تأتي التعليقة السابقة نفسها.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ٢٠٦.

وقد أجاب الشهيد الصدر عن هذا الإشكال[1] من خلال الاستفادة من أصل عقلائي يُسمَّىٰ بـ «أصالة عدم النقل»[2]، والشهيد الصدر يُسمِّيه بـ «أصالة الثبات في اللغة». فهذا الأصل العقلائي يحكي عن استقرار اللغة وثباتها بنظر الأفراد، فيعمد العقلاء بناءً علىٰ هذا الأصل إلىٰ إلغاء احتمال تغيُّر الظهور بين زمن وزمن؛ لأنَّه احتمال ضئيل وحالة استثنائيَّة.

وهذا الأصل العقلائي ليس تعبُّديًّا، بل هو كاشف عند العقلاء عن ثبات اللغة عند احتمال التغيُّر والتبدُّل. وهذا الجواب قد تقدَّم بشكل أكثر تفصيلاً في المانع الثاني.

المبنى الثالث: ملاحظة المعصومين عليهم السلام على أنَّهم واحد:

هذا المبنىٰ مهمٌّ جدًّا في قراءة النصِّ الدِّيني الروائي عند الشهيد الصدر، وله بُعدان:

١ - **عصمة النبيِّ صلى الله عليه وآله والأئمَّة عليهم السلام**[3]: وهذا ما يترتَّب عليه أثر مهمٌّ في فهم الروايات، وهو استحالة وقوع التعارض بين كلماتهم. ففي هذه الحالة، لا بدَّ أنْ يُحمَل التعارض علىٰ أنَّه تعارض بدوي، ثمّ يُصار إلىٰ حلِّه بإحدىٰ طُرُق علاج التعارض.

---

(١) انظر: الهاشمي، محمود، **بحوث في علم الأُصول**، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٠٦ و٢٠٧.

(٢) وقد يُسمَّىٰ عند الأُصوليِّين بـ «الاستصحاب القهقرائي»، حيث يكون زمن اليقين متأخِّراً عن زمن الشكِّ. وقد سمَّاه المحقِّق العراقي بـ «أصالة تشابه الأزمان»؛ فانظر: العراقي، ضياء الدِّين، **نهاية الأفكار**، الطبعة الثالثة، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٧هـ، ج ١، ص ٦٧.
وليس عدول الشهيد الصدر عن التسمية مجرَّدَ بحث لفظي، بل لأنَّ الأصالة التي ذكرها الشهيد الصدر لا يُقتَصر فيها علىٰ الأوضاع اللغويَّة، بل تشمل الظهورات السياقيَّة التركيبيَّة غير الوضعيَّة أيضاً. انظر: **بحوث في علم الأُصول**، ج ٤، ص ٢٩٣.

(٣) محمّد باقر الصدر، **تنوُّع أدوار ووحدة هدف**، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٢٦هـ، ص ١٤٣.

٢ - اشتراك الأئمَّة عليهم السلام في الهدف: يعتقد الشهيد الصدر بأنَّه يجب أنْ ندرس حياة الأئمَّة عليهم السلام بنحو مجزَّأ ومستقلٍّ، وهذا مهمٌّ لإنجاز دراسة كاملة وقراءة كلّيَّة عنهم عليهم السلام. فلا بدَّ من دراسة حياة كلِّ إمام علىٰ حِدَة وبنحو مجتزٍّأ وإلىٰ أوسع حدٍّ ممكن، ونلاحظ أهدافه ونشاطاته، حتَّىٰ نتمكن بعد ذلك من دراستهم عليهم السلام ككلٍّ، فنستخلص الدور المشترك[1] للأئمَّة عليهم السلام[2].

ولا يخفىٰ ضرورة هذا الاتِّجاه - بنظر السيِّد الشهيد - لفهم النصوص الدِّينيَّة وما تحكي عنه؛ بل لولاه قد نقع باشتباهات وأخطاء في الفهم[3].

المبنى الرابع: القبليَّات الضروريَّة لفهم النصِّ:

المراد من القبليَّات الضروريَّة هو العلوم والميول التي نحتاج إليها لفهم النصِّ. ولن نُفرِّق هنا بين القبليَّات التي يتوقَّف عليها الفهم الصحيح، وبين القبليَّات التي يتوقَّف عليها الفهم الأعمق والأكمل[4].

---

(١) والمراد من هذا الدور المشترك عند الأئمَّة عليهم السلام هو الموقف العامُّ الذي وقفوه في خضمِّ الأحداث والمشاكل التي اكتنفت الرسالة بعد انحراف التجربة وإقصائهم عن مناصبهم؛ انظر: المصدر السابق، ص ١٤٣.

(٢) المصدر السابق، ص ١٤١.

(٣) لملاحظة المثال علىٰ هذه الفكرة، انظر: المصدر السابق، ص ١٤١ و١٤٢.

(٤) وهذا النوع من القبليَّات هي الأُمور التي لا يتوقَّف عليها فهم معاني الألفاظ ولا فهم المراد الأصلي للمؤلِّف، لكنَّها تساعد علىٰ استخراج معانٍ جديدة وعميقة من النصِّ. فمن هذا القبيل مثلاً الأسئلة الجديدة التي يعرضها المفسِّر علىٰ النصِّ فيستفيد في أخذ الجواب منه، من دون الاعتماد علىٰ الأحكام المسبَقة. وبالتالي، يمكن أنْ نسأل عن علاقة المسائل القرآنيَّة بالتعدُّديَّة والليبراليَّة والاشتراكيَّة و...، ونسعىٰ للحصول علىٰ الأجوبة المناسبة اعتماداً علىٰ أُسلوب تفسير ممنهج. (انظر: مصباح مجتبىٰ، ومحمّدي عبد الله، **معرفت شناسي**، الطبعة الأُولىٰ، انتشارات مؤسسه آموزشي وپژوهشى امام خميني، ١٣٩٧ش، الدرس التاسع).

ومن خلال مطالعة آثار الشهيد الصدر، يمكننا العثور علىٰ جملة من هذه القبليَّات، أهمُّها:

١ - الفهم اللغوي.

٢ - إطار النصِّ التاريخي والفكري.

٣ - الارتكاز الاجتماعي.

٤ - المستوىٰ المعرفي للمفسِّر.

القبليَّة الأُولىٰ: الفهم اللغوي:

وهذه من القبليَّات الضروريَّة لفهم النصِّ، أيّ نصٍّ كان. ففي مثل النصِّ القرآني، لا بدَّ من الإلمام باللغة العربيَّة، فالقرآن نزل بها(١).

والاطِّلاع علىٰ قواعد المحاورة العرفيَّة مندرج ضمن هذه القبليَّة، فهو ضروري أيضاً في مقام فهم النصِّ. ولا أرىٰ حاجةً للتفصيل في هذه القبليَّة، إذ قد فصَّل الشهيد الصدر - كغيره من الأُصوليِّين - هذا البحث في مباحث الألفاظ من علم أُصول الفقه؛ كما صرَّح بأهمّيَّتها في بعض كُتُبه(٢).

القبليَّة الثانية: إطار النصِّ التاريخي والفكري:

يجب علىٰ المفسِّر أنْ يفهم النصَّ ضمن الظرف الذي صدر فيه ومع ملاحظة إطاره الخاصِّ، فيجب أنْ لا يُخرج النصَّ عن إطاره وظرف صدوره ثمّ يُفسِّره.

وهذا الإطار للنصِّ قد يكون تاريخيًّا، وقد يكون فكريًّا:

الإطار التاريخي للنصِّ:

ينفع الإطار التاريخي للنصِّ في فهم الكلمات والعبارات المستخدَمة في النصِّ؛ إذ لا بدَّ من فهمها علىٰ ضوء الإطار التاريخي الذي صدرت فيه، وعلىٰ أساس

---

(١) المدرسة القرآنيَّة، ص ٣٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص ٣١١ و٣١٢.

القرائن التاريخيَّة الحافَّة بصدور النصِّ. وهذا ما يشير إليه الشهيد الصدر، حيث يذكر عدَّة نماذج لهذا الإطار، نذكر منها:

١ - أسباب صدور النصِّ.

٢ - العادات والتقاليد.

٣ - الجوُّ الفكري السائد.

النموذج الأوَّل: أسباب صدور النصِّ:

تُعَدُّ أسباب صدور النصِّ، أو المعروفة بأسباب النزول، من القبليَّات الضروري الاطِّلاع عليها حتَّىٰ يُفهَم النصُّ ضمن إطاره الصحيح. وهذا غير مختصٍّ بالنصِّ القرآني، بل يمكن سريانه في العديد من النصوص. وقد أشار الشهيد الصدر إلىٰ هذا النموذج بوصفه مُعِيناً علىٰ الفهم الإجمالي للنصِّ القرآني[١].

كما يُوضِّح الشهيد الصدر في موضع آخر الفائدةَ من التعرُّف علىٰ أسباب النزول، حيث يعتقد بأهمّيَّتها في فهم مدلول الآية ومفادها، ومساهمتها في الاطِّلاع علىٰ نكات بعض العبارات والأساليب المستخدَمة في الآية؛ إذ ثَمَّة ارتباط وثيق بين الآية وبين ظرف نزولها[٢][٣].

قد يُتوهَّم[٤]: أنَّه إنْ عرفنا سببَ النزول، فإنّ الآية تُقيَّد به فقط. وبعبارة أُخرىٰ: قد يُقال: إذا نزلت الآية بسببٍ خاصٍّ، فإنَّ هذه الآية ستختصُّ بهذا المورد ولا يصحُّ فهمها بشكل أوسع من هذا السبب.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٨.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٢٩.

(٣) وللاطِّلاع علىٰ بعض الأمثلة علىٰ أهمّيَّة معرفة أسباب صدور النصِّ، انظر: المصدر السابق، ص ٢٣٠.

(٤) انظر: المصدر السابق، ص ٢٣٢ و٢٣٣. وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّ السيِّد الشهيد لم يذكره كوهم ودفع، بل ذكره ضمن فقرة واحدة منسجمة، لكن رأينا من الأنسب ببحثنا أنْ نُبيِّنه علىٰ هذه الصورة.

لكنَّه مدفوع: بأنَّه لو كان اللفظ المذكور في الآية عامًّا، فالعبرة هي بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب. وعلىٰ هذا الأساس، لا يصحُّ تقييد المدلول القرآني بسبب النزول الخاصِّ، بل يُؤخَذ بعموم لفظه. والسرُّ في ذلك برأي الشهيد الصدر: أنَّ دورَ سبب النزول هو الإشارة إلىٰ محلِّ الكلام، لا أنَّه يُخصِّص الكلام بهذا المورد. ويضيف الشهيد الصدر بأنَّ عادةَ القرآن الكريم هي إنزالُ الأحكام والتعاليم بسبب الوقائع والأحداث، حتَّىٰ يكون البيان القرآني أشدُّ تأثيراً في نفوس المسلمين وأكثر أهمّيَّة بنظرهم، وإنْ كان مضمونه عامًّا شاملاً لموارد أُخرىٰ.

النموذج الثاني: العادات والتقاليد:

أمَّا النموذج الثاني من نماذج القبليَّات المرتبطة بالإطار التاريخي، فهو العادات والتقاليد السائدة في زمن صدور النصِّ. فقد لا تكون هذه العادات هي السبب في صدور النصِّ، لكن قد يكون المتكلِّم ناظراً إليها، أو مستفيداً من بعض المفردات التي لا يمكن فهمها إلَّا بعد الاطِّلاع علىٰ العادات والتقاليد.

وفيما يرتبط بفهم النصِّ القرآني، يشير الشهيد الصدر إلىٰ أنَّ فهم العادات والتقاليد العربيَّة، يساعد علىٰ فهم القرآن أيضاً، ولو علىٰ مستوىٰ الفهم الإجمالي. إذ يوجد بعض المفردات التي يمكن فهمها من الناحية اللغويَّة، لكن لـمَّا كانت مشيرةً إلىٰ عادات وتقاليد، فإنَّه لا يمكن الوصول إلىٰ درك معنىٰ هذه المفردات بشكل صحيح بسبب تشبُّعها بمعانٍ مرتبطة بهذه العادات، فلا يفهمها إلَّا من كان يعيشها أو المطَّلع عليها[1].

النموذج الثالث: الجوُّ الفكري السائد:

وأمَّا النموذج الثالث من قبليَّة الإطار التاريخي للنصِّ، فهي عبارة عن الجوِّ الفكري السائد أثناء صدور النصِّ. ويجب علىٰ المفسِّر الاطِّلاع عليه حتَّىٰ يستطيع

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٨.

أنْ يفهم مفردات النصِّ بشكل صحيح. وهذا ما ذكره الشهيد الصدر عندما تعرَّض للطائفة الثالثة من الروايات التي ادُّعي دلالتها علىٰ عدم حجّيَّة القرآن، وهي التي نهت عن تفسير القرآن بالرأي، فأبدىٰ الشهيد الصدر احتمالاً لمعنىٰ الرأي، قوَّىٰ أنْ يكون هو المراد. وهذا المعنىٰ استفاده من خلال ملاحظة الإطار التاريخي للنصِّ[1].

وقد أكَّد الشهيد الصدر علىٰ هذه الملاحظة في مورد آخر، حيث ذكر أنَّ بعض الصحابة كانوا لا يستوعبون النصَّ القرآني بسبب عدم اطِّلاعهم علىٰ الملابسات والأُمور التي يجب أنْ يُقرَن بها النصُّ القرآني[2].

الإطار الفكري للنصِّ:

هذا فيما يرتبط بالإطار التاريخي، أمَّا الإطار الفكري للنصِّ، فالمراد به النظام الفكري الحاكم عند المؤلِّف أو المتكلِّم، والذي ينعكس في خطابه ونصِّه. فلو كان النصُّ المدروس والمراد تفسيره نصًّا إسلاميًّا، فلا يحقُّ للمفسِّر أنْ يدرسه علىٰ ضوء أُطُر فكريَّة غير إسلاميَّة، بحيث يُؤوِّل النصَّ إذا كان لا ينسجم مع أُطُره الفكريَّة. وقد عبَّر الشهيد الصدر عن تفسير النصِّ من خلال إخراجه عن إطاره الفكري بـ «دمج النصِّ ضمن إطارٍ خاصٍّ»[3]. ولذا، يُؤكِّد الشيهد الصدر علىٰ ضرورة فهم النصِّ القرآني ودراسته ضمن إطاره الفكري الإسلامي[4].

ثمّ يُبيِّن الشهيد الصدر المبرِّر العلمي لضرورة هذه القبليَّة، فيرىٰ أنَّ الموقف

---

(١) **بحوث في علم الأُصول**، مصدر سابق، ج ٤، ص ٢٨٧.

(٢) انظر: **المدرسة القرآنيَّة**، مصدر سابق، ص ٣١٧. وقد ذكر مثالاً تاريخيًّا علىٰ هذا المسألة في المصدر السابق ص ٣١٩.

(٣) الصدر، محمّد باقر، **اقتصادنا**، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي فرع خراسان (لجنة الاقتصاد)، الطبعة الأُولىٰ، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٧هـ، ص ٣٨٥.

(٤) **المدرسة القرآنيَّة**، مصدر سابق، ص ٣٠٩.

العلمي يقتضيها؛ لأنَّ هذا الإطار الفكري ينعكس سلباً وإيجاباً علىٰ فهم التفاصيل. فلا بدَّ من فهم الإطار الفكري للنصِّ بشكل صحيح حتَّىٰ تنجح عمليَّة فهم النصِّ وتفسيره[(١)(٢)].

وهذا النحو من القبليَّات قد يتقاطع مع فكرة النفوذ إلىٰ ذهنيَّة المؤلِّف، التي ذهبت إليها الهرمنيوطيقا الرومانسيَّة مع شلايرماخر؛ لاسيّما وأنَّ الشهيد الصدر صرَّح بأنَّه عبارة عن اندماج في القرآن[(٣)]. وهذا ما سنُشير إليه مرَّةً أُخرىٰ في الوقفة التحليليَّة في آخر هذا المقال.

القبليَّة الثالثة: الارتكاز الاجتماعي:

ثَمَّة فرق بين المدلول اللغوي - أو اللفظي - للنصِّ، وبين مدلوله الاجتماعي. وصحيح أنَّ الفقهاء - أثناء ممارستهم لعمليَّة الاستنباط الفقهيَّة - يعتمدون علىٰ عنصر الفهم الاجتماعي، إلىٰ جانب اعتمادهم علىٰ الجانب اللفظي للدلالة، إلَّا أنَّهم غالباً ما لا يُفكِّكون بينهما، ولا يُبيِّنون حدود كلِّ عنصرٍ منهما.

وقد سعىٰ الشهيد الصدر، تبعاً للشيخ محمّد جواد مغنية[(٤)]، أنْ يُسلِّط الضوء علىٰ الجانب الاجتماعي ويُبيِّن دوره في فهم النصِّ.

بيان الارتكاز الاجتماعي:

الشخص الذي يحاول فهم النصِّ، لا يمكنه أنْ يصل إلىٰ معناه النهائي اعتماداً

---

(١) المصدر السابق، ص ٣١٠.

(٢) وقد ذكر الشهيد الصدر بعض التطبيقات التي يتَّضح فيها الفرق بين فهم الآية علىٰ ضوء الإطار الفكري للقرآن، وبين فهمها علىٰ ضوء إطار فكري آخر. المصدر السابق، ص ٣١٠ و٣١١.

(٣) المصدر السابق، ص ٣١٢.

(٤) انظر: الصدر، محمّد باقر، **ومضات**، إعداد وتحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، الطبعة الأُولىٰ، مركز الأبحاث والدراسات التخصُّصيَّة للشهيد الصدر، ١٤٢٨هـ، ص ١٨٥.

علىٰ الدلالات اللفظيَّة فقط – سواء كانت وضعيَّة أو سياقيَّة –؛ لأنّه شخص عاش الحياة الاجتماعيَّة مع سائر العقلاء، وبالتالي، له ذهنيَّة موحَّدة معهم، مضافاً إلىٰ ذهنيَّته الخاصَّة. وهذه الذهنيَّة المشتركة بينه وبين سائر العقلاء في مجتمعه، تُشكِّل أساساً لمرتكزات عامَّة في مجالات عديدة، منها: المجال التشريعي والتقنيني. وهذه المرتكزات العامة تُسمَّىٰ عند الفقهاء بـ «مناسبات الحكم والموضوع».

وهي في الحقيقة تُعبِّر عن ذهنيَّة مشتركة وارتكاز تشريعي عام، تُفهَم علىٰ ضوئه النصوص بنحو أوسع أو أضيق من الدلالة اللغويَّة. وهذا هو المراد بالفهم الاجتماعي للنصِّ[1].

المبرِّر للاعتماد علىٰ الارتكاز الاجتماعي في فهم النصِّ:

يعتقد الشهيد الصدر أنَّ المبرر للاعتماد علىٰ الارتكاز الاجتماعي في فهم النصِّ هو مبدأ أو قاعدة «حجّيَّة الظهور»[2].

وعلىٰ هذا الأساس، يكون الارتكاز الاجتماعي للنصِّ، مساهماً في تكوُّن ظهور النصِّ في معنىٰ محدَّد؛ فيصبح هذا الظهور حجَّة.

وإنْ قلت: إنَّه ثَمَّة فرق بين الظهور اللغوي والظهور الاجتماعي للنصِّ، فسيرة العقلاء تدلُّ علىٰ حجّيَّة الظهور اللغوي، دون الظهور الاجتماعي، أو لا أقلَّ من الشكِّ، فنقتصر علىٰ القدر المتيقَّن لأنَّها دليل لُبِّي.

حينئذٍ يقول لك الشهيد الصدر: المتكلِّم بوصفه فرداً لُغويًّا، يُفهَم كلامه فهماً لُغويًّا؛ فيصبح الظهور اللغوي حجَّة عند العقلاء. وكذلك الأمر، فهذا المتكلِّم نفسه، بوصفه فرداً اجتماعيًّا، يُفهَم كلامه فهماً اجتماعيًّا. وقد أمضىٰ الشارع هذه الطريقة في الفهم[3].

---

(١) المصدر السابق، ص ١٨٩ و١٩٠.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ١٩١.

(٣) انظر: المصدر السابق.

ثمّ إنَّه لا يُشكَل علىٰ الشهيد الصدر، بأنَّ مبناك في الفهم الاجتماعي للنصِّ هو نفس القياس الذي ثبتت حرمته في الفقه الجعفري. إذ الجواب واضح؛ فالفهم الاجتماعي الذي بيَّنه الشهيد الصدر لا يعدو أنْ يكون عملاً بظهور النصِّ، وحين تُعمَّم الفكرة المذكورة في النصِّ إلىٰ فكرة أُخرىٰ لم تُذكَر فيه، فإنَّه لا يكون من باب القياس، بل من باب الاعتماد علىٰ الارتكاز الاجتماعي؛ وبعبارة أُخرىٰ: هذا الارتكاز الاجتماعي شكَّل قرينة لظهور النصِّ في الحكم العامِّ الذي ينطبق علىٰ المورد المذكور في النصِّ وعلىٰ ما لم يُذكَر فيه[1].

نتيجة هذا المبنىٰ:

يعتقد الشهيد الصدر أنَّه يوجد مشكلة كبيرة في الفقه، تُحَلُّ اعتماداً علىٰ هذا المبنىٰ. أمَّا المشكلة فهي كون الكثير من الأحكام قد بُيِّنت علىٰ طريقة السؤال والجواب، فالراوي يسأل الإمام عليه‌السلام عن مسألة، والإمام عليه‌السلام يُجيبه؛ وغالباً ما يسأل الرواة عن حالات خاصَّة يحتاجون إلىٰ معرفة حكمها، فيأتيهم جواب الإمام عليه‌السلام وفقاً لحدود سؤالهم فيُبيِّن الحكم ضمن الحالة المسؤول عنها. فلم تُبيَّن أغلب الأحكام ابتداءً وبشكلٍ دستوريٍّ مقنَّنٍ.

فإذا اقتصرنا في استنباط الحكم من النصِّ علىٰ الفهم اللغوي فحسب، كانت النتيجة أنَّ الحكم الذي نستفيده هو حكم خاصٌّ بتلك الحالات الخاصَّة بالسائل. مع أنَّنا قد نكون واثقين من أنَّ الإمام عليه‌السلام قد بيَّن الحكم بنحو أوسع وأشمل من تلك الحالة الخاصَّة، غايته أنَّ ظرف بيان هذا الحكم الواسع كان حين السؤال عن حالة خاصَّة. وبالتالي، لو فهمنا النصَّ فهماً اجتماعيًّا، حينئذٍ سنكون أقرب إلىٰ واقع الحدود المحتملة لتلك الأحكام التي بيَّنها الإمام عليه‌السلام[2].

---

(١) انظر: المصدر السابق.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ١٩٢.

القبليَّة الرابعة: المستوىٰ المعرفي للمفسِّر:

ذهبت بعض الاتِّجاهات الفكريَّة[١] إلىٰ كفاية الإلمام بالقواعد اللغويَّة لأجل الوصول إلىٰ فهم صحيح للنصِّ. ويبدو أنَّ الشهيد الصدر لا يكتفي بهذا المقدار؛ بمعنىٰ أنَّه يعتبر الإلمام بالقواعد اللغويَّة فقط غيرُ كافٍ للوصول إلىٰ فهم صحيح للنصِّ، وإنْ كان أمراً ضروريًّا ولازماً.

فصحيح أنَّ القرآن الكريم تميَّز بلغته العربيَّة الفصيحة البليغة، بل وصل فيها إلىٰ حدِّ الإعجاز، ولم يخرج عن الإطار اللغوي العامِّ للُّغة العربيَّة في ذلك العصر، ممَّا أثار إعجاب البلغاء والفصحاء في ذلك الوقت؛ لكن هذا لا يعني أنَّ المعاصرين للوحي، كانوا يفهمون النصَّ القرآني بتمامه وكماله. نعم، كانوا يفهمونه بنحوٍ عامٍّ وإجماليٍّ، لكن لم يرقَ فهمهم إلىٰ مستوىٰ الفهم التامِّ والكامل بحيث يستوعبون كلَّ مفرداته وتراكيبه، ويُدركون ما يدلُّ عليه اللفظ القرآني من أحكام ومفاهيم. والسرُّ في ذلك أُمور:

الأمر الأوَّل: أنَّ مجرَّد كون الشخص من أبناء اللغة ومُلمًّا بها، فهذا لا يعني أنَّه مطَّلع عليها اطِّلاعاً شاملاً، بل هذا يعني فهمه للُّغة بالقدر الذي يدخل في حياته الاعتياديَّة. وهذا الأمر فعلاً، ليس داخلاً بقوَّة في هذا المبحث، بل اللُّبُّ في الأمر الثاني.

الأمر الثاني: لا يتوقَّف فهم الكلام القرآني علىٰ الاطِّلاع علىٰ اللغة واستيعاب المعلومات اللغويَّة، بل لا بدَّ مضافاً إلىٰ ذلك من وجود استعدادٍ فكريٍّ خاصٍّ عند المفسِّر والقارئ، ولا بدَّ من أنْ يتمتَّع المفسِّر بمستوىٰ عقلي يتناسب مع مستوىٰ الكلام والمعاني الملقاة في هذا النصِّ القرآني. وعلىٰ هذا الأساس، صحيح أنَّ العرب في ذلك الوقت كان لديهم القدرة اللغويّة التي تُمكِّنهم من فهم الأساليب

---

(١) الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة.

اللغويَّة واستيعاب المدلولات اللغويَّة للفظ القرآني، لكن ذهنيَّتهم لم تكن بالمستوىٰ الذي يُؤهِّلهم لاستيعاب المعاني القرآنيَّة بنحوٍ تامٍّ[١].

ومن هنا يتَّضح لنا التفات الشهيد إلىٰ أمر غاية في الأهمّيَّة في عمليَّة فهم النصوص، وهو المستوىٰ الفكري والمعرفي للمخاطَب[٢].

الأمر الثالث: أنَّه لا يكفي في عمليَّة فهم النصِّ القرآني ملاحظة جملة قرآنيَّة أو مقطع قرآني محدَّد، بل قد نحتاج إلىٰ ملاحظة سائر الجُمَل والفقرات، والمقارنة بينهما، وتحديد ظروف نزول الآية.

---

(١) **المدرسة القرآنيَّة**، مصدر سابق، ص ٣١٦.

(٢) ولكي تتَّضح هذه المسألة أكثر، ونظراً لأهمّيَّتها، نزيدها بياناً، أقول:

لدينا تراث قرآني وروائي ضخم وغني جدًّا. ويمكن للفقيه أنْ يفهم هذا التراث بمستوىٰ معيَّن. لكن لو كان الفقيه متخصِّصاً في مسائل الحقوق ومطَّلعاً علىٰ القوانين العالميَّة ومتمكِّنا من مداخل هذا العلم ومخارجه، فعندما يواجه رواية أو مجموعة روايات حقوقيَّة قانونيَّة، فإنَّه بإمكانه أنْ يفهمها أكثر من غيره من الفقهاء غير الواردين في هذا المجال، كما لديه قدرة الالتفات إلىٰ الكثير من الجوانب الخفيَّة في هذه الروايات، أو إلىٰ بعض النقاط التي ترمي إليها.

وهكذا لو كان الفقيه متخصِّصاً في العلوم التربويَّة، فإنَّه سيلتفت إلىٰ الكثير من الجوانب التربويَّة في الروايات أكثر من غيره من سائر الفقهاء.

ويمكننا تأييد هذه الفكرة بما جرىٰ بين نبيِّ الله موسىٰ عليه السلام والسحرة، حيث ظنَّ عامَّة الناس أنَّ فعلَ موسىٰ عليه السلام سحرٌ، بينما أيقن السحرة - وهم أهل الفنِّ والاختصاص - أنَّه ليس بسحر، فهموا ذلك فهماً عميقاً، فآمنوا.

وهذه مسألة عقلائيَّة، لا تشذُّ عنها الروايات الواردة في المجال العقلي والفلسفي أيضاً. وبالتالي، من يبحث في المسائل العقليَّة الفلسفيَّة ويتأمَّل فيها، سيحصل عنده استعداد أكثر من غيره -بلحاظ هذه الجهة - لفهم الروايات المرتبطة بهذا المجال. هذا علىٰ مستوىٰ التنظير والثبوت، وأمَّا علىٰ مستوىٰ الإثبات، فإنَّ من يقرأ الأبحاث الفلسفيَّة والعرفانيَّة بتمعُّن، يجد فيها ما يساعد علىٰ الفهم الدقيق لبعض القضايا الدِّينيَّة، من قبيل ما ورد عن الإمام عليٍّ عليه السلام: «هو في الأشياء كلِّها غير متمازج بها، ولا بائن عنها»، أو ما ورد عن الإمام الرضا عليه السلام في خطبته: «أحد لا بتأويل عدد، ظاهر لا بتأويل المباشرة، متجلٍّ لا باستهلال رؤية، باطن لا بمزايلة»، والحديث في هذا المجال موكول إلىٰ محلِّه.

فانطلاقاً من هذه الأُمور الثلاثة، يتَّضح أنَّ عمليَّة فهم النصِّ القرآني دراسة «لها قريحتها، وشروطها الفكريَّة الخاصَّة، وراء الفهم اللغوي الساذج»(١).

ويُؤكِّد الشهيد الصدر علىٰ عدم كفاية الاطِّلاع علىٰ اللغة لأجل فهم النصِّ القرآني، من خلال الإشارة إلىٰ أنَّ طبيعة الأشياء تدلُّ علىٰ هذا الأمر، وتُؤيِّده الوقائع التاريخيَّة الكثيرة. فالكثير من الصحابة كانوا لا يستوعبون النصَّ القرآني ولا يفهمون معناه، إمَّا لجهلهم بالمعنىٰ اللغوي للمفردة القرآنيَّة، وإمَّا لعدم وجود استعداد فكري يتيح لهم فهم المدلول الكامل للآية، أو لفصل الآية عن القرائن الحافَّة بها(٢).

إشارة:

في إطار هذا النوع من القبليّة - أي المستوىٰ المعرفي للمفسِّر - يندرج الإلمام بالتجارب البشريَّة، فهذا يجعل المفسِّر يفهم القرآن بشكل أفضل. وهذا قد أشار إليه الشهيد الصدر أيضاً؛ فهو التفسير الموضوعي، حيث يجلس جلسة المحاوِر للقرآن، وذهنه مليء بالتجارب البشريَّة(٣).

المبنى الخامس: القبليَّات المضرَّة في فهم النصِّ:

تقدَّم الحديث عن القبليَّات الضروريَّة في علميَّة فهم النصِّ، لكن يوجد بعض القبليَّات المضرَّة في فهم النصِّ؛ وهي تلك الطائفة من المعارف والميول التي تُؤثِّر بنحو سلبي في فهم النصِّ. فيعمد المفسِّر أو القارئ إلىٰ إعمال هذا النوع من القبليَّات وإسقاطها علىٰ النصِّ، دون الاعتماد علىٰ قرينة أو دليل يُبرِّر له هذه العمليَّة الفهميَّة.

---

(١) المصدر السابق، ص ٣١٦.

(٢) وقد ضرب الشهيد الصدر مثالين علىٰ عدم فهم الناس في عهد الرسول ﷺ للنصِّ القرآني بسبب عدم الارتفاع فكريًّا إلىٰ مستوىٰ أغراض القرآن ومعانيه. انظر: المصدر السابق، ص ٣١٨ و٣١٩.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٤.

والمطالع لكلمات الشهيد الصدر وكُتُبه، يجده قد حذَّر من عدد من هذه القبليَّات المضرَّة، أهمُّها:

١ - إسقاط الأفكار المسبقة علىٰ النصِّ.

٢ - اتِّخاذ موقف مسبَق من النصِّ.

٣ - الأُنس بمطلب علمي.

القبليَّة المضرَّة الأُولىٰ: إسقاط الأفكار المسبَقة علىٰ النصِّ:

القبليَّة المضرَّة الأُولىٰ التي أشار إليها الشهيد الصدر، هي: إسقاط الأفكار المسبَقة علىٰ النصِّ المراد فهمه أو تفسيره. ويمكن التعبير عن هذه القبليَّة بالتفسير بالرأي أيضاً[١]. وقد أبدىٰ الشهيد الصدر موقفه السلبي تجاه هذا النوع من التفسير، حيث عدَّه من أشنع الأعمال، وأشار إلىٰ أنَّه مساوق لتحريف الحقائق[٢].

ولتتَّضح هذه القبليَّة أكثر، نشير إلىٰ عدد من الأمثلة التي تعرَّض لها الشهيد الصدر، حيث يظهر منها خطورة إعمال هذا النوع من القبليَّات.

المثال الأوَّل: مقاييس المستشرقين:

في مقام بيان الشروط التي يجب توفُّرها في المفسِّر، أشار الشهيد الصدر إلىٰ نوع من القبليَّات المضرَّة في عمليَّة التفسير والفهم، بحيث تُؤدِّي إلىٰ فهم منحرف وخاطئ عن النصِّ. ومثَّل بالمستشرقين الذي يعتمدون مقاييس محدَّدة لدراسة أيِّ كتاب أو نتاج بشري، ثمّ يُحكِّمون هذه المقاييس علىٰ القرآن الكريم، ممَّا يُؤدِّي إلىٰ وقوعهم في الاستنتاجات الخاطئة. وسبب هذه الأخطاء، هو إسقاطهم تلك المقاييس علىٰ النصِّ القرآني دون دليل أو مبرِّر معرفي[٣].

---

(١) **بحوث في علم الأُصول**، ج ٤، ص ٢٧٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) **المدرسة القرآنيَّة**، ص ٣٠٩؛ وذكر في الكتاب نفسه ص ٣١٠ بعض الأمثلة علىٰ ذلك، فراجع.

المثال الثاني: القبليَّات الذهنيَّة عند بعض المسلمين في عهد النبيِّ ﷺ:

وهو ما ذكره الشهيد الصدر عند حديثه عن التفسير في عصر الرسول ﷺ. فبعد أنْ بيَّن أنَّ الفهم الإجمالي للقرآن لم يكن كافياً لكي يفهم الصحابة القرآن فهماً دقيقاً وشاملاً، كما لم يكن انتساب الصحابة غالباً إلىٰ اللغة العربيَّة ضماناً كافياً لاستيعاب النصِّ القرآني وإدراك معانيه، وضَّح المكانة العظمىٰ للقرآن الكريم في حياة المسلمين. فلم يكن مجرَّد كتاب أدبي أو كتاب مرتبط بالطقوس الدِّينيَّة يُرتَّل فيها فحسب، بل كان كتاب هداية وإخراج من الظلمات إلىٰ النور، وكتاب تزكية وتثقيف ويهدف للارتفاع بكلِّ مستوياتهم، وبناء الشخصيَّة الإسلاميَّة. وإذا كان كذلك، فإذا تُرِكَ القرآن بدون تفسير موجَّه توجيهاً رساليًّا، فسوف يُفهَم من قِبَل المسلمين علىٰ ضوء إطاراتهم الفكريَّة والذهنيَّة، وبحسب المستويات الفكريَّة لكلٍّ منهم، فيضيع الفهم الكامل للقرآن. فإذاً، يظهر بوضوح من الشهيد الصدر، ضرر هكذا نوع من الإطارات الذهنيَّة والقبليَّات الفكريَّة في فهم النصِّ القرآني[1].

المثال الثالث: إسقاط المصطلح الأُصولي علىٰ النصِّ الروائي:

وقد ذكره الشهيد الصدر عندما تعرَّض في الأُصول للاعتراضات علىٰ أدلَّة البراءة، فنقل رواية استدلَّ بها المعترضون، وهي رواية أبي سعيد الزهري، عن أبي جعفر عليه السلام أنَّه قال: «**الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة**».

فذكر الشهيد الصدر كيفيَّة استدلالهم بالرواية لأجل الاعتراض علىٰ أدلَّة البراءة؛ ثمّ أشكل عليهم بأنَّهم أسقطوا المصطلح الأُصولي للشبهة علىٰ الرواية، ففهموها بنحو خاطئ[2].

(١) المصدر السابق، ص ٣٢٣.

(٢) **دروس في علم الأُصول (الحلقة الثانية)**، ص ٣٨٢. فالسبب في هذا الإسقاط علىٰ النصِّ، هو عدم فهم الكلمة ضمن سياقها التاريخي؛ وقد أشار إلىٰ أهمّيَّة هذه النقطة أيضاً في كتابه **اقتصادنا**، ص ٣٨٧.

المثال الرابع: إسقاط المعتقدات المذهبيَّة:

أشار الشهيد الصدر إلىٰ أنَّ البعض يذهب إلىٰ تحكيم معتقداته المذهبيَّة وآرائه علىٰ النصِّ القرآني، فيحاول ليَّ عنق النصِّ لأجل تحميله إيَّاها[1].

القبليَّة المضرَّة الثانية: اتِّخاذ موقف مسبَق من النصِّ:

من القبليَّات السلبيَّة التي حذَّر منها الشهيد الصدر أيضاً هو اتِّخاذ موقف مسبَق تجاه النصِّ، إذ يُؤثِّر سلباً علىٰ الفهم. فهذا من باب تأثير نفسيَّة المفسِّر - وهى من القبليَّات - سلباً علىٰ الفهم. ولكى تتَّضح هذه الفكرة، يُمثِّل لنا الشهيد الصدر بمثال، حيث يفرض شخصين يمارسان عمليَّة دراسة النصوص الدِّينيَّة واستنباط الأحكام الشرعيَّة منها. فالأوَّل منهما يميل نحو اكتشاف الجوانب الاجتماعيَّة في النصِّ؛ بينما ينجذب الثاني نحو الجوانب الفرديَّة للأحكام. وهذا ما سوف يُؤثِّر علىٰ فهمهما لهذه النصوص، إذ سوف يكشف لكلٍّ منهما عن معطيات أكبر في مجال اهتمامه، لكنَّه سيُخفى عنه المعطيات المرتبطة بالجانب النفسى الذي لم يتَّجه إليه. وبحسب الميولات والاتِّجاهات النفسيَّة، قد تتفاقم الأزمة من مجرَّد إخفاء معلومات، إلىٰ تضليل في فهم النصِّ الشرعي والاستنباط بشكل خاطئ[2][3].

---

(١) **المدرسة القرآنيَّة**، مصدر سابق، ص ٣١٢.

(٢) قد يُقال: إنَّه لا يمكن للباحث أنْ يتخلَّىٰ عن اتِّجاهاته النفسيَّة، وبالتالي، لا مفرَّ من أنْ يُخفيَ النصَّ عنَّا بعض المعطيات؛ بل هذا حتميٌّ بناءً علىٰ ما ذهب إليه الشهيد الصدر من كون المعطيات القرآنيَّة لامتناهية. وبالتالي، يجب أنْ لا نعدَّ هذا الاتِّجاه النفسي قبليَّة مضرَّة إنْ كان بهذا المقدار. نعم، يُعَدُّ مضرًّا عندما يصل إلىٰ حدِّ تحريف النصِّ وفهمه بشكل خاطئ.

(٣) **اقتصادنا**، مصدر سابق، ص ٣٩٢.

ويعتبر الشهيد الصدر الحذرَ من هذه القبليَّة - التي هي تأثير نفسيَّة المفسِّر - وعدمَ الانحياز، فضيلةً هي النزاهة العلميَّة(١).

القبليَّة المضرَّة الثالثة: الأُنس بمطلبٍ علمي:

كما أنَّ من القبليَّات المضرَّة التي يمكن أنْ نستشفَّها من كلمات الشهيد الصدر هو الأُنس بمطالب علميَّة ما، بحيث لو ذهبنا نحو النصِّ لنفهمه، فهمناه خطأً علىٰ ضوء هذه المطالب. لكنَّها ليست بالقبليَّات التي لا يمكن التخلُّص منها، بل يمكن ذلك للملتفت الموضوعي(٢)(٣).

المبنى السادس: الحوار بين المفسِّر والنصِّ:

تحدَّث الشهيد الصدر عن هذه المسألة المنهجيَّة أثناء بحثه في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم وبيان كيفيَّة العمل في هذا التفسير. ويُصرِّح بأنَّ المفسِّر لا يبدأ عمله من النصِّ بل من واقع الحياة، فيُركِّز نظره علىٰ موضوع من موضوعات الحياة، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ونقاط فراغ، ثمّ يأخذ النصَّ القرآني، لا ليتَّخذ من نفسه بالنسبة إلىٰ النصِّ دور

(١) **المدرسة القرآنيَّة**، مصدر سابق، ص ٣٦. نعم، استثنىٰ الشهيد الصدر مورداً من هذه القبليَّة المضرَّة، وهو في الحقيقة ليس من باب التخصيص، بل من باب التخصُّص، فلا يضرُّ في فهم النصِّ. وقد اعتبر إعمال الذاتيَّة في هذا المورد ضروريًّا، وطبَّقه في مورد استنباط الاقتصاد الإسلامي، لكنَّه يمكن تعميمها لأيِّ موضوع نصِّي آخر. **اقتصادنا**، مصدر سابق، ص ٣٩٤.

(٢) فانظر إليه يروي لنا قصَّة حدثت معه في هذا المجال حيث أثَّر بحث التزاحم علىٰ فهمه للرواية، ثمّ احتمل أنْ يكون هذا الفهم بسبب هذا المبحث العلمي، فجرَّد نفسه عنه، فتبدَّل فهمه. كاظم الحائري، مصدر سابق، القسم الثاني، ج ٢، ص ١٨٧ و١٨٨.

(٣) قد يتوهَّم أنَّ مبنىٰ الشهيد الصدر في الحوار بين النصِّ والواقع عبارة عن إسقاط الواقع علىٰ النصِّ، وبالتالي هذا قبليَّة معرفيَّة مضرَّة في فهم النصِّ علىٰ ما هو عليه. لكن الشهيد الصدر ملتفتٌ إلىٰ هذه المسألة، فنبَّه عليها. **المدرسة القرآنيَّة**، مصدر سابق، ص ٣٥.

المستمع فحسب، بل ليطرح بين يدي النصّ موضوعاً جاهزاً مُشرَّباً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشريَّة، ويبدأ مع النصّ القرآني حواراً: المفسِّر يسأل علىٰ ضوء ما حصَّله من التجارب البشريَّة، والقرآن يجيب. فيجلس المفسِّر سائلاً ومستفهماً ومتدبِّراً ومستنطقاً للقرآن. وبالتالي، يلتحم القرآن مع الواقع والحياة. فتكون عمليَّة التفسير قد بدأت من الواقع وانتهت إلىٰ القرآن، لا أنَّها بدأت من القرآن وانتهت إليه بحيث تكون عمليَّة منعزلة عن الواقع ومنفصلة عن تراث التجربة الإنسانيَّة[1]. ومن هنا يتَّضح أنَّه يُستفاد من الواقع في عمليَّة فهم النصّ وتفسيره علىٰ مستويين:

المستوىٰ الأوَّل: علىٰ مستوىٰ اختيار الموضوع المراد معرفة رأي النصّ فيه.

المستوىٰ الثاني: علىٰ مستوىٰ التشبُّع بالتجارب البشريَّة الواقعيَّة، ممَّا يرفع من مستوىٰ أهليَّة الباحث لفهم النصّ القرآني. فهنا، يظهر مدىٰ العلاقة الوثيقة بين التطبيق الخارجي - وهو التجربة البشريَّة - وبين النظريَّة - وهي فهم النصّ القرآني -. وقد بيَّن الشهيد الصدر أهمّيَّة العلاقة بين النظريَّة والتطبيق ووجود ترابط وثيق بينهما؛ غاية الأمر أنَّه طبَّقه علىٰ العلاقة بين الفقه والأُصول[2]، لكن يمكننا أنْ نأخذ روح الفكرة ونُطبِّقها هنا علىٰ المستوىٰ الثاني المذكور.

ولعلَّ اختيار الشهيد الصدر لبحث السُّنَن التاريخيَّة ومعالجته معالجة قرآنيَّة، مصداقٌ لكلا المستويين؛ فكأنّه رأىٰ مشكلة طرحها التيَّار الماركسي الذي تحدَّث عن قواعد التاريخ وقوانينه. فكأنَّ الشهيد الصدر استفاد من الواقع الذي عايشه، فأخذ هذا الموضوع، ثمّ حاول طرحه علىٰ النصّ القرآني حتَّىٰ يرىٰ جواب القرآن عنه[3].

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٢٩ و٣٠.

(٢) **دروس في علم الأُصول (الحلقة الأُولىٰ)**، مصدر سابق، ص ٥٣.

(٣) وللاطِّلاع علىٰ بعض التطبيقات علىٰ فكرة الحوار بين المفسِّر والنصّ، انظر: **المدرسة القرآنيَّة**، مصدر سابق ص ١٥٧ و١٧٠. والمصدر السابق، ص ١٥٨ و١٥٩. ⇦

وهذه النظرة في تفسير القرآن الكريم تُلفِت نظر المفسِّر إلىٰ أُمور، منها:

الأمر الأوَّل: أنْ لا ينظر المفسِّر إلىٰ القرآن بنظرة تجزيئيَّة، بل يلاحظة كوحدة متكاملة. ولأجل ذلك، من يطالع كتابات الشهيد الصدر، يجده في بعض الأحيان، يستفيد من آيات قرآنيَّة متعدِّدة، ومن سور مختلفة، لأجل معالجة موقف محدَّد وقضيَّة خاصَّة. فهذا ما يجعل المفسِّر يُقدِّم فهماً متكاملاً للنصِّ القرآني(١).

الأمر الثاني: يجب علىٰ من يريد تفسير القرآن الكريم أنْ لا يكون منعزلاً عن الواقع؛ بل يجب أنْ يعايش الواقع بهمومه ومشكلاته، فيعيها بشكل صحيح، ثمّ يجلس أمام النصِّ القرآني، فيطرح هذه المشكلة عليه، منتظراً الجواب القرآني. وبالتالي، لا يكون هدف المفسِّر فهم النصِّ بنحو سطحي وتفكيك كلماته وعباراته، بل يحاول أنْ يستفيد من النصِّ القرآني لأجل حلِّ المشكلات الواقعيَّة. وبعبارة أُخرىٰ: يجب أنْ لا يقف المفسِّر في فهم النصِّ علىٰ فهم عباراته، بل يجب أنْ يتجاوز ذلك إلىٰ الواقع ليتَّخذ من القرآن وسيلة لمعالجة المعضلات الواقعيَّة(٢).

⇦ ويمكننا الإشارة إلىٰ ما يمكن أنْ يكون تطبيقاً ثالثاً لهذه الفكرة، حيث أثَّر الواقع الحياتي علىٰ اختيار الموضوع المُراد بحثه في القرآن الكريم. ففي زمن الشهيد الصدر، راج الفكر الماركسي المتأثِّر بالفكر الهيغلي، والذي يهتمُّ بفلسفة التاريخ. ولعلَّ هذا ما أثَّر علىٰ الشهيد الصدر فدعاه ليبحث عن هذا الموضوع في القرآن الكريم. ولأجل ذلك عرض الأسئلة التالية علىٰ القرآن الكريم وسعىٰ لبيان الإجابة عنها، وهذه الأسئلة هي: هل للتاريخ البشري سُنَن في مفهوم القرآن؟ هل له قوانين تتحكَّم في مسيرته وفي حركته وتطوُّره؟ ما هي هذه السُّنَن التي تتحكَّم في التاريخ البشري؟ كيف نما؟ كيف تطوَّر؟ ما هي العوامل الأساسيَّة في نظريَّة التاريخ؟ ما هو دور الإنسان في عمليَّة التاريخ؟ ما هو موقع السماء أو النبوَّة علىٰ الساحة الاجتماعيَّة؟

ففي هذا البحث، يكون الشهيد الصدر متأثِّراً بالواقع الذي يعيشه في مقام اختيار الموضوع وطرح الأسئلة علىٰ النصِّ لاستنطاقه. ولمزيد من الاطِّلاع علىٰ هذا البحث، انظر: المصدر السابق، ص ٤٦ - ١٠٢.

(١) انظر علىٰ سبيل المثال: المصدر السابق، ص ٣٤٨ و٣٤٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٠ و٣١.

ولا بدَّ من الالتفات أيضاً، إلىٰ أنَّ الشهيد الصدر يعتقد بأنَّ القرآن الكريم ذو معانٍ لا متناهية، لذا يمكننا أنْ نستنتج أنَّ عمليَّة الحوار هذه لا تنتهي؛ بمعنىٰ أنَّه لا يمكن أنْ نصل إلىٰ مرحلة نكون قد استوعبنا فيها كلَّ المعاني القرآنيَّة(١).

المبحث الرابع
وقفة تحليليَّة مع مباني الشهيد الصدر

بعد بيان ما عثرنا عليه من مبانٍ لفهم النصِّ عند الشهيد الصدر، يمكن القول بأنَّه قد فاق من تقدَّمه من الأُصوليِّين الشيعة بخطوات كبيرة في مجال فهم النصِّ الدِّيني والمباحث الهرمنيوطيقيَّة؛ ويبدو أنَّه استطاع أنْ يتجاوز الملاحظة التي تُسجَّل علىٰ غيره من الأُصوليِّين حيث لم يخرجوا عن إطار بحث حجّيَّة النصِّ الدِّيني - بمعنىٰ المنجّزيَّة والمعذِّريَّة -. وقد فعل ذلك أثناء ردِّه علىٰ المانع الأوَّل - اختصاص الفهم بمن قُصِدَ إفهامه -، وفي طيَّات بعض المباني الأُخرىٰ.

وكيفما كان، فإنَّه يمكننا انطلاقاً من مباني الشهيد الصدر أنْ نجيب عن بعض الأسئلة الهرمنيوطيقيَّة التي تقدَّم ذكرها:

فيما يرتبط بإمكان فهم النصِّ، فقد ذهب الشهيد الصدر إلىٰ إمكان ذلك، ويكون قد وافق بذلك بعض الاتِّجاهات الهرمنيوطيقيَّة؛ لكنَّه كشف عن نكات مهمَّة جدًّا في عمليَّة فهم النصِّ والوصول إلىٰ مراد المؤلِّف، وهي الأُصول النوعيَّة العقلائيَّة التي لها حيثيَّة كشف عن المراد.

وتعرَّض لمسألة تاريخيَّة النصِّ، بمعنىٰ أنَّ النصَّ وُلِدَ في ظرف تاريخي محدَّد، فلا بدَّ من ملاحظة ذلك الظرف حتَّىٰ نتمكَّن من فهمه بشكل صحيح. وقد قدَّم الشهيد الصدر حلًّا لتجاوز هذه المسافة التاريخيَّة بين المفسِّر والنصِّ. ويشترك في

(١) **الإسلام يقود الحياة**، قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصُّصيَّة للشهيد الصدر، ١٤٢٦هـ، ص ٢٣.

هذا الحلِّ المباني التالية: الظهور الموضوعي في عصر النصِّ، والقبليَّات الضروريَّة لفهم النصِّ.

وفيما يرتبط بالقبليَّات المعرفيَّة، فإنَّنا نعلم أنَّ أنصار الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة ذهبوا إلىٰ القول:

أوَّلاً: أنَّ تحقُّق الفهم مرتبط بهذه القبليَّات.

وثانياً: لا يمكن لهذه القبليَّات أنْ تنفكَّ عن المفسِّر، بل إنَّه يعتمد عليها بنحو لا إرادي في فهم النصِّ.

وثالثاً: أنَّ كلَّ هذه القبليَّات والأحكام المسبقة تمنع المفسِّر من الوصول إلىٰ مراد المؤلِّف، فلا تنسجم دخالتها في الفهم مع كون القارئ موضوعيًّا حياديًّا.

لكن يبدو أنَّ الشهيد الصدر قد فكَّك بين نوعين من هذه القبليَّات:

١ - القبليَّات الضروريَّة لفهم النصِّ.

٢ - القبليَّات المضرَّة في فهم النصِّ.

وهذا ما تقدَّم بيانه؛ وبالتالي:

أوَّلاً: ليس كلُّ فهم مرتبط بالقبليَّات، وإلَّا يلزم التسلسل، مضافاً إلىٰ أنَّ العلم الحضوري هو سنخ فهم ومعرفة غير مبتنية علىٰ معارف سابقة. وهذا الردُّ لم يُشِر له الشهيد الصدر، لكنَّه ردٌّ واضح.

وثانياً: بعض القبليَّات ضروريَّة لتحقُّق فهم النصِّ، فلا يمكن التخلِّي عن دخالتها في مقام فهم النصِّ.

نعم، يبقىٰ السؤال عن القبليَّات المضرَّة: هل يمكن التخلُّص منها، أو المنع من تأثيرها ولو مع بقائها، أم لا؟ وهذا لم يُجِب الشهيد الصدر عنه مباشرةً، لكن من خلال تحذيره من هذا النوع من القبليَّات، نفهم أنَّه أمر اختياري. وبيانه منَّا بأنْ نقول:

إنَّ إيجاد بعض أنواع القبليَّات المضرَّة أمر اختياري، فبإمكاننا أنْ نُعدِّل من ميولنا، فنتصرَّف حينئذٍ في بعض قبليَّاتنا المضرَّة بنحو اختياري. نعم، قد يكون تجنُّب الاعتماد علىٰ هذه القبليَّات المضرَّة أمراً صعباً بالنسبة لبعض الأشخاص - بسبب ضعفهم في الجانب الأخلاقي مثلاً -، لكن يمكن التدرُّب للتغلُّب علىٰ حاكميَّتها القهريَّة.

هذا كلُّه مع ملاحظة أنَّه لا يجب التخلِّي عن كلِّ القبليَّات المضرَّة في مقام فهمنا لنصوص الآخرين، بل يكفي أنْ لا نعتمد عليها في فهم النصِّ دون قرينة أو شاهد. وهذا من قبيل الشخص الذي لديه في حقيبته أدوات متنوِّعة، فعندما يواجه مشكلة محدَّدة، يستفيد من الأدوات المناسبة لها. فما يمكن أنْ يُؤدِّي إلىٰ بعض المشاكل هو الاستفادة من الأدوات غير المناسبة، وليس وجودها ضمن تلك الحقيبة. وبالتالي، لا يجب أثناء الفهم الصحيح أنْ نتخلَّىٰ عن دوافعنا الشخصيَّة وميولنا ورغباتنا، بل المهمُّ أنْ لا نعتمد عليها في مقام الفهم. وهذا أمرٌ اختياري، وممكن، وهو مشاهَد في كُتُب كثير من المفكِّرين الذي يشرحون آراء مخالفيهم ثمّ ينقدونها، فَهُم في العديد من الأحيان يضعون قبليَّاتهم هذه جانباً، ثمّ يفهمون كلام الخصم بنحو موضوعي محايد، ثمّ يعمدون إلىٰ تحليله ونقده. فهذا دليل علىٰ أنَّ عدم الاعتماد علىٰ القبليَّات المضرَّة أمر اختياري، فالوقوع أدلُّ دليل علىٰ الإمكان(١).

وفيما يرتبط بالحوار بين المفسِّر والنصِّ، فقد تعرَّض الشهيد الصدر لهذه الفكرة في نظريَّته في التفسير الموضوعي، والتي أشرنا إليها في المبنىٰ السادس، وذكرنا أهمّيَّة هذا المبنىٰ في فهم النصِّ القرآني. نعم، لا يقول الشهيد الصدر بمقالة غادامر، بأنَّه عندما يجري حوار بين المفسِّر والنصِّ، فإنَّ المعنىٰ الذي يصل إليه المفسِّر لا يكون منسوباً إلىٰ النصِّ ولا إلىٰ المفسِّر، بل هو عبارة عن مزيج بين الأُفُق المعنائي

(١) انظر: مجتبىٰ مصباح وعبد الله محمّدي، مصدر سابق، الدرس التاسع.

للنصِّ مع الأُفُق المعنائي للمفسِّر. بل أكَّد الشهيد الصدر علىٰ أهمّيَّة الحوار مع النصِّ والانطلاق من الواقع إلىٰ النصِّ، كلُّ ذلك، لأجل الكشف عن المراد التامِّ والكامل للمؤلِّف في هذا المجال.

نعم، بقي ثلاثة أسئلة لم يُجِب عنها الشهيد الصدر، وهي:

١ - هل المفسِّر دائماً في معرض سوء الفهم؟

لم يعالج الشهيد الصدر هذا السؤال مباشرةً، لكنَّه من خلال ما ذكره، يمكن الجواب عنه بالإيجاب. فالمفسِّر دائماً يواجه خطر سوء الفهم، بسبب القسم المضرِّ من القبليَّات المعرفيَّة، وبسبب التأثُّر النفسي المسبَق، وغير ذلك ممَّا تقدَّم ذكره. لكن، هذا لا يعني أنَّه لا يمكن للمفسِّر أنْ يتجاوز هذه العقبات، بل يمكن للمفسِّر أنْ يتخلَّص من سوء الفهم، ليصل إلىٰ مراد المؤلِّف.

٢ - هل يجب النفوذ إلىٰ ذهنيَّة المؤلِّف ونفسيَّته حتَّىٰ نصل إلىٰ فهم صحيح للنصِّ؟

لم يُجِب الشهيد الصدر بشكل مباشر عن هذا السؤال. ولعلَّ ما تقدَّم الحديث عنه من أهمّيَّة الاندماج مع الإطار الفكري للنصِّ، قريب جدًّا من فكرة النفوذ إلىٰ ذهنيَّة المؤلِّف، وإنْ كان لا يوصلنا إلىٰ إعادة بناء ذهنيَّة المؤلِّف تماماً.

و لو طرحنا هذا السؤال علىٰ الشهيد الصدر الآن، لأمكن أنْ يُفصِّل بين النصِّ القرآني والنصِّ الروائي؛ فليس مؤلِّف النصِّ القرآني بشريًّا يمكن النفوذ إلىٰ ذهنيَّته؛ بخلاف النصِّ الروائي. لكن، مع ذلك، فمُلقي النصِّ الروائي معصوم، وله درجة وجوديَّة أعلىٰ وأكمل من سائر البشر.

لكن، قد يتجاوز الشهيد الصدر هذه المشكلة، من خلال القول بأنَّ المُتَّبَع في النصوص الشرعيَّة هو طريقة المحاورة العرفيَّة والمتداولة بين أبناء العرف، وبناءً عليه، يمكننا فهم النصِّ دون النفوذ إلىٰ أعماق ذهنيَّة المؤلِّف والمتكلِّم. نعم، هذا لا يعني أنَّه يجب أنْ لا نُلاحظ المتكلِّم وإطاره الفكري، بل لا بدَّ من ملاحظته.

ثمّ إنَّ هذا الكلام قد يجرُّنا إلىٰ التفريق بين النصِّ القرآني والنصِّ الروائي، فمؤلِّف النصِّ القرآني عالمٌ مطلق، يُلقي كلامه لكلِّ الناس إلىٰ يوم القيامة، ولكلِّ فئاتهم: من العامِّي وراعي الإبل إلىٰ العالم الفيلسوف المتألِّه والفقيه وعالم الاجتماع وما شاكل؛ أمَّا النصُّ الروائي فليس دائماً هكذا.

وكيفما كان، فهذا سؤال مهمٌّ جدًّا، والجواب عنه ضروري، لكن لم يتعرَّض الشهيد الصدر له؛ وإنْ أمكن أنْ نحدس بأنَّه سيجيب بأنَّ صاحب النصِّ الدِّيني يتكلَّم بحسب الطريقة العرفيَّة؛ لكن الكلام كلَّ الكلام في فهم هذه الطريقة بنحو دقيق، وهذا ما يحتاج إلىٰ بحثٍ مستقلٍّ.

٣ - هل الحوار بين النصِّ والقارئ، هو علىٰ نحو الدور الهرمنيوطيقي، ويستمرُّ إلىٰ ما لا نهاية؟

هذا - حسب تتبُّعي - لم يتعرَّض له الشهيد الصدر. نعم، ثَمَّة وجه للإجابة بالإيجاب عن هذا السؤال، لكن لا علىٰ نحو الدور المبيَّن في الهرمنيوطيقا، بل علىٰ نحو يُسمَّىٰ بـ «الدور الاستنباطي»(١). وهذا ما قد نستشهد له بالتأمُّل في المتكلِّم في النصِّ الدِّيني وخصوصيَّاته، كما يمكن أنْ نستخرج أُسُس هذا الدور الاستنباطي من النصِّ الروائي الذي يُصرِّح بأنَّ القرآن يجري مجرىٰ الشمس والقمر، وهو عند كلِّ قوم غضٌّ، وما شاكل. وهذا أيضاً بحث شريف، مرتبط بفهم النصِّ جدًّا، ويحتاج إلىٰ تحقيقٍ مستقلٍّ أيضاً.

يبقىٰ أنْ نسأل: هل التفت الشهيد الصدر إلىٰ مبنىٰ لم يلتفت إليه الباحثون الغربيُّون في مجال الهرمنيوطيقا؟

قد يبدو لنا أنَّ كلامه عن دور الارتكاز الاجتماعي في فهم النصِّ المذكور في

---

(١) هذه التسمية ذكرها السيِّد يد الله يزدان بناه وتلميذه الأُستاذ الشيخ علي اميني نجاد (دامت إفاضاتهما) في دروسهما الفلسفيَّة والعرفانيَّة، ولا أدري إنْ ذُكِرَت قبلهما.

المبنىٰ الرابع، وحيثيَّات الكشف النوعيَّة التي ألمحنا إليها في المبنىٰ الأوَّل، هو ممَّا لم يلتفتوا إليه.

وبهذا يكون قد تمَّ البحث عن مباني فهم النصِّ عند الشهيد الصدر، ويمكن البناء عليه لتقديم أبحاث مقارنة في هذا المجال، كالبحث المقارن بينه وبين هايدغر أو غادامير، أو الانطلاق منه لتأسيس بحثٍ مستقلٍّ في مباني فهم النصِّ، مع الالتفات إلىٰ الجهات التي لم يتعرَّض لها الشهيد الصدر، كحال الرواي للنصِّ الدِّيني وغير ذلك ممَّا يُعثَر عليه باستقراء الأسئلة والمباني التي طرحها الباحثون في هذا المجال، وبالتأمُّل في مباني فهم النصِّ نفسِها.

هذا ما استطعت استخراجه من خلال مطالعة كثيرٍ من كلمات الشهيد الصدر، ويُحتَمل أنْ أكون قد غفلتُ عن بعض المباني الأُخرىٰ المذكورة في طيَّات كلماته أو زلَّت قدمي في فهم بعض ما طالعتُه. لذا، أتمنَّىٰ من كلِّ قارئ أو باحث يجد خللاً في هذا المقال أو يعثر علىٰ ما يسدُّ به نقصاً فيه أنْ يُطلعني عليه، وله جزيل الشكر وعظيم الأجر.

❊ ❊ ❊

مباني الهرمنيوطيقا والأصول الهرمنيوطيقيّة في الفكر الإسلامي[1]

صفدر الهي راد

هل يوجد أصلاً في الفكر الإسلامي علماً باسم الهرمنيوطيقا؟ وفي مقام الجواب، لا بدَّ من القول بأنَّ «الهرمنيوطيقا» عنوان غربي، ونشأ في أحضان الأدبيَّات والبيئة الغربيَّة. لذا، لا يمكننا الحديث عن «هرمنيوطيقا إسلاميَّة»؛ لكن اختصاص هذا المفهوم بالأدبيَّات الغربيَّة لا يعني عدم وجود أبحاث هرمنيوطيقيَّة في كتابات العلماء المسلمين وآثارهم. ومن خلال التحقيق في آثار العلماء المسلمين واتِّجاهاتهم، نجد أنَّ الحكماء والمتكلِّمين والمفسِّرين والأُصوليِّين قد اهتمُّوا ببيان أُصول الفهم والتفسير لأجل تنظيم مباحثهم المعرفيَّة والكلاميَّة والتفسيريَّة. ولا يفوتنا الاعتراف بأنَّه لم يُدوَّن إلىٰ الآن نظام جامع لكلِّ الأبحاث الهرمنيوطيقيَّة في الفكر الإسلامي. ومع ذلك، فقد سعينا لمراجعة كتابات المفكِّرين والمحقِّقين المسلمين، وبيَّنَّا مباحثهم في هذه المقالة فعرضنا أوَّلاً أهمّ المباني العامَّة للفهم والتفسير في الفكر الإسلامي، ثمّ بحثنا عن أهمِّ أُصول الفهم والتفسير من وجهة نظر العلماء المسلمين.

---

(١) المصدر: المقالة فصل من كتاب «آشنایی با هرمنوتیک»، بعنوان «مبانی الهرمنیوطیقا في الفكر الإسلامي»، ص ٢٠٤، تأليف د. صفدر الهی راد، تُرجِم إلىٰ العربيَّة ونُشِرَ من قِبَل المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجيَّة تحت عنوان «مدخل إلىٰ الهرمنيوطيقا».

تعريب: حسنين الجمال.

ملاك الفهم[١] اليقيني في نظريَّة المعرفة الإسلاميَّة:

مسألة المعرفة اليقينيَّة وإمكان تحقُّقها، لاسيّما عند تشكُّل مدارس الشكِّ والنسبيَّة وتوسُّعها في الفكر الغربي، كانت دائماً من الهواجس الأساسيَّة عند الفلاسفة المسلمين. فبعد أنْ برزت هذه المدارس، سعىٰ فلاسفة الإسلام بشكل جدِّي معرفي للردِّ علىٰ الشكِّ والنسبيَّة. ولم يكن الباحثون المسلمون في نظريَّة المعرفة بصدد إثبات يقينيَّة كلِّ معارفهم، بل كانوا يُثبِتون إمكان حصول المعرفة اليقينيَّة علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة، وهذا كان الهاجس الأكبر عندهم. لذا، بيَّنوا نظاماً معرفيًّا متماسكاً ومنسجماً لأجل تحديد ملاكات تُؤدّي إلىٰ الاطمئنان بتشخيص المعارف اليقينيَّة. وبينما ذهب الهرمنيوطيقيُّون الفلسفيُّون في أنطولوجيَّة الفهم إلىٰ إنكار وجود أيَّة معرفة خالصة ومطلقة، كانت أقلّ ثمرةً من النظام المعرفي للمسلمين هي بطلان نظريَّة «نفي المعرفة المطلقة والخالصة». وسوف نُبيِّن فيما يلي - باختصار - كيف تحدَّث المعرفيُّون المسلمون عن إثبات «إمكان تحقُّق المعرفة اليقينيَّة».

وعلىٰ أساس نظريَّة المعرفة الإسلاميَّة، تنقسم المعرفة بنحو كلِّيٍّ وعامٍّ إلىٰ قسمين:

القسم الأوَّل: يشمل المعارف الحضوريَّة؛ حيث يتعلَّق العلم بالمعلوم بلا أيَّة واسطة، فيحضر الوجود الواقعي والعيني للمعلوم عند العالم (أي الشخص المدرِك). ولا يوجد في هذا القسم من المعرفة أيَّة واسطة بين العالم والمعلوم؛ بل يجد العالِـمُ المعلومَ بنحو حضوري.

والقسم الثاني: يشمل المعارف الحصوليَّة؛ حيث يحصل المعلول للعالِمِ من

---

(١) لا بدَّ من الالتفات إلىٰ أنَّ مرادنا من الفهم هنا هو المعرفة نفسها. لذا، يكون البحث عن الفهم اليقيني بحثاً عن المعرفة اليقينيَّة.

خلال وسائط (أي من خلال المفاهيم أو الصور الذهنيَّة). وفي هذا القسم من المعارف، يوجد واسطة بين العالم والمعلوم، فلا ينكشف الوجود العيني للمعلوم بشكل مباشر للعالم.

ولا يخفىٰ أنَّ تقسيم المعرفة إلىٰ حضوريَّة وحصوليَّة هو تقسيم بالحصر العقلي؛ لأنَّ العلاقة بين العالم والمعلوم لا تخرج عن حالتين: إمَّا أنْ لا يكون ثَمَّة واسطة بينهما - وهذا هو العلم الحضوري -، أو يوجد واسطة بينهما - وهذا هو العلم الحصولي -. ولا يمكننا فرض حالة ثالثة في البين. وفيما يلي، سوف نُبيِّن القيمة المعرفية لكلٍّ من المعارف الحضوريَّة والحصوليَّة:

ألف - العلم الحضوري:

لـمَّا كان لا يوجد أيَّة واسطة في العلم الحضوري بين العالم والمعلوم، استحال وجود الخطأ في هذا القسم من العلوم؛ لأنَّ العالم في هذه العلوم يشاهد نفس الواقعيَّة العينيَّة للمعلوم. أصلاً، يمكن تصوُّر الخطأ عندما يوجد بين الشخص المدرِك وبين الذات المدرَكة واسطة، بحيث يكون إدراك المعلوم من خلالها. فعند وجود الواسطة، نسأل: هل هذا المفهوم أو الصورة التي تقع واسطة بين العالم والمعلوم والذي يتحمَّل مسؤوليَّة الإراءة، يُري ويكشف المدرَك بشكل متطابق كاملاً مع المدرَك أم لا؟ أمَّا عند عدم وجود مثل هذه الواسطة بين العالم والمعلوم، فيحضر المعلوم بوجوده العيني لدىٰ العالم، فإنَّه لا يمكن حصول خطأ في البين حتَّىٰ نتحدَّث بعد ذلك عن مطابقة العلم مع المعلوم وعدم المطابقة. وبعبارة أُخرىٰ: في هذه الحال، يكون العلم عينَ المعلوم، ووجود العلم مساوياً للتصديق بالمعلوم.

ويوجد مصاديق متعدِّدة للعلم الحضوري، منها:

١ - علمنا بوجودنا؛ حيث لا يعلم الإنسان بوجوده عن طريق الحسِّ أو

التجربة ولا بواسطة مفاهيم ذهنيَّة، بل يجد «الأنا» من خلال الشهود الباطني. وعندما نجد «وجود أنفسنا» بنحو وجداني وبلا أيَّة واسطة، فإنَّه لا معنىٰ عندئذٍ للسؤال عن إمكان الخطأ في هذا العلم. فالحديث عن إمكان الخطأ في العلم بوجودنا، يبتني علىٰ وجود حاكٍ عن وجودنا بإمكانه أنْ يُخطئ؛ والحال أنَّه في العلوم الحضوريَّة - كما في علمي بوجودي -، لا يكون الحاكي مغايراً للمحكي.

٢ - علمنا بحالات النفسيَّة وإحساساتنا وعواطفنا؛ كعلمنا بالخوف والمحبَّة والشكِّ والإرادة؛ حيث يُدرِك الإنسان هذه الحقائق دون وساطة أيِّ مفاهيم ذهنيَّة. فنحن نُدرِك إرادتنا دون توسُّط أي مفهوم ذهنيَّة أو أُمور حسّيَّة.

٣ - علمنا بقوانا الإدراكيَّة؛ كعلم النفس بقوَّة التفكُّر والتخيُّل. والعلم بهذه القوىٰ أيضاً هو علم حضوري، حيث يحصل لدىٰ الإنسان دون تدخُّل أيَّة صورة ذهنيَّة.

٤ - علمنا بصورنا ومفاهيمنا الذهنيَّة؛ فالمفاهيم الذهنيَّة - سواء الحاكية عن المحسوسات أو عن المعلوم الحصولي أو الحاكية عن المعلوم الحضوري - تكون حاضرة لدىٰ النفس بلا أيَّة واسطة. ولا بدَّ من الالتفات إلىٰ أنَّنا لا نريد من حضوريَّة المفاهيم الذهنيَّة خاصّيَّةَ حكايتها عن الواقع الخارجي، بل مرادنا هو حضور نفس المفاهيم الذهنيَّة لدىٰ النفس؛ أعمّ من أنْ تكون حاكية عن الأُمور الخارجيَّة أو لم تتعلَّق بأيِّ متعلَّق خارجي - مثل مفهوم «الإنسان ذو الرؤوس السبعة» الذي يوجده الذهن دون أنْ يكون له متعلَّق في الخارج -.

ب - العلم الحصولي:

يوجد في هذا القسم من العلوم واسطة بين العالم والمعلوم، لذا يمكن تصوُّر الخطأ؛ لأنَّه عندما يكون العلم غيرَ المعلوم، وتتوسَّط بينهما صورة ذهنيَّة، فإنَّه من الممكن أنْ تكون الواسطة الموجودة مانعة من أنْ يحصل العالم علىٰ المعلوم. ومن

هنا، يشتمل هذا النوع من المعارف علىٰ شأنيَّة كونه حقيقة (أي مطابقاً للواقع) وكونه خطأً (أي مخالفاً للواقع). وعلىٰ هذا الأساس، نُعرِّف الحقيقة بأنَّها «الصورة العلميَّة المطابقة للواقع المحكي». وأغلب علومنا هي من هذا القبيل؛ لأنَّ الكثير من العلوم تحصل عن طريق المفاهيم؛ كالعلم بالأشياء المادّيَّة، التي يعلم بها ذهن الإنسان عن طريق المفاهيم الذهنيَّة. والعلم بالأُمور الاستدلاليَّة هو أيضاً من هذا القبيل. والسؤال الأساس في العلوم الحصوليَّة هو: هل يوجد معيار لتشخيص المعرفة الحقيقيَّة من غير الحقيقيَّة؟ هل يمكننا في هذه الطائفة من العلوم أنْ نصل إلىٰ معرفة يقينيَّة؟ يرىٰ الباحثون الإسلاميُّون في نظريَّة المعرفة أنَّ العلوم الحصوليَّة علىٰ قسمين: إمَّا حاصلة من البديهيَّات أو من النظريَّات. والبديهيَّات هي القضايا اليقينيَّة والتي لا تحتاج إلىٰ دليل عليها (مثل بطلان اجتماع النقيضين)؛ والنظريَّات هي القضايا التي تحتاج إلىٰ دليل وبرهان.

والمعارف النظريَّة اليقينيَّة هي فقط التي يمكن إرجاعها عن طريق الاستدلال إلىٰ البديهيَّات. فلو استطعنا أنْ نُرجِع معرفة نظريَّة بنحو منطقي إلىٰ البديهيَّات، فإنَّه في هذه الحال تكون معرفة يقينيَّة. وهذا هو الشيء الذي يُعبَّر عنه العلماء المسلمون بـ «التأسيس»؛ بمعنىٰ أنَّ «المعارف الأساسيَّة» تكون مبنىً ومستنداً لـ «المعارف غير الأساسيَّة»؛ ومن خلال إرجاع المعارف النظريَّة إلىٰ هذه «المعارف الأساسيَّة»، يمكننا الكشف عن صدقها. علىٰ سبيل المثال، يُعَدُّ إثبات وجود الله من المعارف النظريَّة اليقينيَّة؛ لأنَّ الاستدلال علىٰ وجود الله يبتني علىٰ مقدّمات بديهيَّة (مثل: حقيقة الوجود، أصل العلّيَّة، حاجة الموجودات الرابطة إلىٰ موجود مستقلٍّ)، فمن خلال ضمِّ هذه المقدّمات البديهيَّة بعضها إلىٰ بعض نحصل علىٰ استنتاج يقيني.

يبقىٰ الحديث عن سرِّ صدق البديهيَّات. لماذا كان البديهي بديهيًّا؟ لماذا كانت

البديهيَّات يقينيَّة وتحكي عن محكيِّها؟ أجاب الحكماء المسلمون عن ذلك بأنَّ اعتبار البديهيَّات وصدقها هو في بداهتها؛ بمعنىٰ أنَّه يكفي التصوُّر الصحيح للموضوع والمحمول والنسبة في هذه القضايا حتَّىٰ نضطرَّ للتصديق بها. فلا يحتاج العقل لإدراك اعتبار هذه المعارف إلَّا إلىٰ تصوُّر طرفي حكم (الموضوع والمحمول) والنسبة بينهما. وعلىٰ هذا الأساس، يُقال: إنَّ البديهيَّات الأوَّليَّة فاقدة للحدِّ الأوسط، والحديث عن الاستدلال يكون عندما يوجد علَّة وحدٌّ أوسط. علىٰ سبيل المثال، في قضيَّة «اجتماع النقيضين محال»، يكفي تصوُّر مفهوم «اجتماع النقيضين» ومفهوم «المحال» والنسبة بينهما، حتَّىٰ يحصل عندنا تصديق بـ «استحالة اجتماع النقيضين»[1].

ومن خلال الالتفات إلىٰ هذا التحليل، تكون المعرفة اليقينيَّة ممكنة، ويمكننا الحديث عن معرفة خالصة ومطلقة؛ لأنَّه لا معنىٰ لتغيُّر الحقيقة اليقينيَّة، كما لا معنىٰ لأنْ تكون نسبيَّة وتابعة للظروف والشروط. وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّ ملاك «المعرفة اليقينيَّة» هو خصوصيَّة المعرفة نفسها، وليس حالات الفاعل المدرِك. وبناءً عليه، لا تكون قيمتها المعرفيَّة تابعة لحالات الفاعل المدرِك حتَّىٰ تتغيَّر بتغيُّر ظروفه (توقُّعاته، تعلُّقاته، قابليَّاته، وما إلىٰ ذلك). وسرُّ عدم الخطأ في المعرفة الحضوريَّة هو عدم وجود واسطة بين العالم والمعلوم. فعدم وجود الواسطة هو الذي أدَّىٰ إلىٰ أنْ تكون هذه المعرفة يقينيَّة، بغضِّ النظر عن ظروف المُدرِك وخصائصه. علىٰ سبيل المثال، ليس «العلم بوجود النفس» مرتبطاً بالتعلُّقات القلبيَّة المختلفة للمُدرِك، بل الإنسان يعلم بواقعيَّته الحضوريَّة علماً يقينيًّا، مهما كان

---

(١) انظر: محمّد تقي مصباح اليزدي، آموزش فلسفه، ج ١، ص ١٧٠ – ١٧٨ و٢٤٦ – ٢٥٤؛ محمّد حسين زاده، درآمدي بر معرفت شناسي و مباني معرفت ديني، ص ٦٥ – ٧٥؛ حسن معلمي، معرفت شناسي، ص ٨٩ – ١٠٨؛ نفسه، پيشينه و پيرنگ معرفت شناسي اسلامي، ص ١٥٧ – ٢١٧.

اتِّجاه هذا الإنسان النظري أو العملي. هل يمكن القول بأنَّ الإنسان المادّي مثلاً، يجد مثل هذه المعرفة الحضوريَّة، أمَّا الإنسان غير المادّي، فلا يجدها؟ وهكذا الأمر في البديهيَّات، فالكشف عن بداهتها مرتبط فقط بالتصوُّر الصحيح لأجزائها؛ مهما كانت ظروف المُدرِك. فليست «استحالة اجتماع النقيضين» مرتبطة بظروف الإنسان حتَّىٰ نقول بأنَّ التعلُّقات القلبيَّة إنْ كانت روحيَّة فاجتماع النقيضين محال، وأمَّا إنْ كانت مادّيَّة فليس بمحال. وأمَّا القضيَّة النظريَّة، فمعيار صدقها يكمن في إمكان إرجاعها إلىٰ البديهيَّات. فعندما يمكن ذلك في قضيَّة نظريَّة، فإنَّها تكون يقينيَّة. وهذا أيضاً غير مرتبط بخصوصيَّات الإنسان الفرديَّة؛ لأنَّ وجود الحدِّ الأوسط في الاستدلال لا يتغيَّر بتغيُّر ظروف الإنسان. ولأجل ذلك كلِّه، يمكننا الحديث عن معارف يقينيَّة مطلقة وثابتة. وبالتالي، يبطل ادِّعاء الهرمنيوطيقيِّين الفلسفيِّين بعدم وجود فهم خالص، وبأنَّ المعارف كلَّها تابعة لشخص المُدرِك.

فلسفة الوضع:

تُعَدُّ مسألة «الوضع» من أهمّ مباني تحقُّق الفهم والوصول إلىٰ التفسير المطلوب. وقد اهتمَّ بها العلماء المسلمون في آثارهم الأُصوليَّة (أُصول الفقه). فالوضع والعلم به هو الذي يوجِب دلالة الأثر المكتوب أو الملفوظ علىٰ المعنىٰ، ويُؤدّي إلىٰ الكشف عن مراد المتكلِّم أو الكاتب في أثره. فمهما كانت اللغة، فإنَّه يوجد فيها عُلقة بين بعض الألفاظ وبعض المعاني؛ بحيث كلَّما تصوَّرنا اللفظ، انتقل الذهن مباشرةً إلىٰ المعنىٰ. وهذا الاقتران بين اللفظ والمعنىٰ وانتقال الذهني من اللفظ إلىٰ المعنىٰ يُسمَّىٰ بـ «الدلالة». فعلىٰ سبيل المثال، عندما نتصوَّر لفظة «الماء»، أو نستعملها، فإنَّ الذهن ينتقل إلىٰ «مائع خاصٍّ». وفي هذه الحالة، تكون لفظة «الماء» هي الدالُّ، ومعناها الذي انتقل إليه الذهن هو المدلول. وهذا الانتقال الذهني من اللفظ إلىٰ المعنىٰ هو كالانتقال الذهني والعلاقة السببيَّة في مورد الأُمور

الطبيعيَّة؛ مثل علاقة السببيَّة بين النار والحرارة، إذ بسبب وجود علاقة السببيَّة بينهما، فإنَّنا عند رؤية النار، ينتقل ذهننا إلىٰ الحرارة. نعم، العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ تكون متشكِّلة في الذهن؛ بخلاف علاقة السببيَّة بين الأُمور الطبيعيَّة، فهي موجودة في الخارج ويكتشفها الذهن[1]. وعلىٰ هذا الأساس، فإنَّه يوجد في الدلالة اللفظيَّة علاقة سببيَّة بين اللفظ والمعنىٰ.

١ - أنطولوجيا الدلالة الوضعيَّة:

السؤال هنا عن منشأ الارتباط بين اللفظ والمعنىٰ، أو بعبارة أُخرىٰ: عن أنطولوجيا «الدلالة اللفظيَّة». فكيف تتشكَّل العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ؟ فاللفظ والمعنىٰ أمران مختلفان تماماً، فما هو الموجب لعلاقة السببيَّة بينهما؟ يوجد في علم الأُصول نظريَّتان في المقام:

النظريَّة الأُولىٰ ترىٰ أنَّ العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ هي علاقة ذاتيَّة، فالمعنىٰ مُستقىٰ من طبيعة اللفظ. وعلىٰ هذا الأساس، تكون العلاقة في الدلالة اللفظيَّة كالعلاقة الذاتيَّة بين الحرارة والنار، فهذه العلاقة لم تحصل من الخارج بل هي مقتضىٰ طبيعة هذين الطرفين. وقد ذكر العلماء إشكالات كثيرة علىٰ هذه النظريَّة. فعلىٰ سبيل المثال، لو كانت العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ علاقة ذاتيَّة، فلماذا لا يحصل هذا الانتقال لو تحدَّثنا بلغة أُخرىٰ؟ لماذا ترىٰ غير العرب لا ينتقل ذهنهم إلىٰ معنىٰ الماء عندما يسمعون لفظ الماء، إلَّا بعد العلم بوجود هكذا علاقة في اللغة العربيَّة؟ وهذا بخلاف علاقة السببيَّة بين الأُمور الطبيعيَّة، حيث مهما كانت لغة الفرد، فإنَّه من خلال رؤية الدالِّ، ينتقل ذهنه إلىٰ رؤية المدلول.

وأمَّا النظريَّة الثانية، فترىٰ أنَّ العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ ليست ذاتيَّة، بل هي جعليَّة. ففي أيَّة لغة، يوجد شخص أو أشخاص قد استعملوا مجموعة من الألفاظ

---

(١) انظر: السيِّد محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأُصول، ج ١ - ٢، ص ١٨١ و١٨٢.

بلغة خاصَّة في معانٍ محدَّدة. وعمليَّات اختصاص اللفظ بالمعنىٰ تُسمَّىٰ بـ «الوضع»، والواضع هو الذي يقوم بهذه العمليَّات. ويُسمَّىٰ اللفظ الذي اختصَّ بالمعنىٰ بـ «الموضوع»، ويُسمَّىٰ هذا المعنىٰ بـ «الموضوع له». وعلىٰ هذا الأساس، تكون علاقة السببيَّة في «الدلالات اللفظيَّة» حاصلة من تدخُّل شخص أو مجموعة أشخاص[1].

ومن خلال الالتفات إلىٰ ما تقدَّم، يتَّضح أنَّ العلاقة الوضعيَّة بين اللفظ والمعنىٰ هي التي أوجبت انتقال الذهن من اللفظ إلىٰ المعنىٰ. وعلىٰ هذا الأساس، يُعَدُّ العلم بهذه العلقة الوضعيَّة من أهمّ الأُمور الضروريَّة في عمليَّة الفهم. فكلُّ من يواجه أثراً (مكتوباً أو ملفوظاً)، لا بدَّ له أنْ يعلم علىٰ الأقلّ بهذه العلقة الوضعيَّة. وهذا شرط لازم، لكنَّه غير كافٍ؛ لأنَّه في الكثير من الأحيان، يتوقَّف الفهم الكامل للأثر علىٰ ملاحظة: القرائن اللفظيَّة وغير اللفظيَّة، وشأن الصدور، وخصوصيَّات المؤلِّف، وبعض المعارف الأُخرىٰ. وبعبارة أُخرىٰ: مجرَّد العلم بالعلاقة الوضعيَّة بين اللفظ والمعنىٰ، لا يكفي للعلم بالمراد الجدّي للفظ المستعمَل؛ إذ كثيراً ما يُطلَق اللفظ، ويُراد منه معنىٰ آخر غير الذي وُضِعَ له؛ أو يكون للفظ ما عدَّة معانٍ لغويَّة، فيحتاج السامع أو القارئ إلىٰ العلم بالأُصول اللفظيَّة حتَّىٰ يتمكَّن من اكتشاف المعنىٰ المُراد. علىٰ سبيل المثال، وُضِعَ لفظ «العين» لعدَّة معانٍ: كالعين الباصرة والنابعة وغير ذلك (سواء كان الوضع تعيينيًّا أو تعيُّنيًّا). ومن الواضح في هذه الحالة أنَّه مجرَّد العلم بهذه المعاني اللغويَّة لا يكفي لفهم الكلام المراد، بل ثَمَّة حاجة للالتفات إلىٰ سائر عناصر الفهم. وسنتعرَّض للبحث عن الأُصول اللفظيَّة لأجل الفهم الصحيح فيما بعد إنْ شاء الله.

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص ١٨٢ و١٨٣.

٢ - التبادر وأنواع الدلالات:

ما يُذكر في علم الأُصول من بحث عن «التبادر»، مرتبط بهذه العلقة الوضعيَّة. فمن يعلم بهذه العلقة، فإنَّه متىٰ ما سمع اللفظ، انتقل ذهنه مباشرةً إلىٰ المعنىٰ الموضوع له. لذا، يذكرون بأنَّ التبادر معلول لوجود الوضع، ويعدُّونه علامة علىٰ كون المعنىٰ المتبادَر إليه حقيقيًّا. فعلىٰ سبيل المثال، عندما يُقال: «جبل»، فإنَّ الذهن ينتقل بصورة طبيعيَّة إلىٰ معناه، وهو ذلك الشيء المادّي الصلب المؤلَّف من صخور وتراب.

وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّ هذه الدلالة ليست فقط دلالة لغويَّة مُستقاةً من الوضع اللغوي، بل يوجد عند الأُصوليِّين نوعان من الدلالات: دلالة تصوُّريَّة، ودلالة تصديقيَّة.

فالدلالة التصوُّريَّة هي هذه الدلالة اللغويَّة، حيث ينتقل الذهن من تصوُّر اللفظ إلىٰ تصوُّر المعنىٰ. وهي موجودة في كلِّ جملة من الجمل. فكلَّما صدرت جملة أو لفظة من المتكلِّم (سواء كان واعياً أو غافلاً)، مهما كان المتكلِّم (حتَّىٰ لو كان مجرَّد اصطكاك حجرين ببعضهما بحيث يصدر عنهما صوت ما)، فإنَّ هذه الدلالة تكون موجودة؛ لأنَّها تابعة للوضع، وليس لها ربط بالإرادة أو بالتفات الإنسان الواعي ذي الشعور. فعلىٰ سبيل المثال، معاني الألفاظ أو الجمل التي تصدر من الإنسان النائم بشكل غير اختياري منه، هي من هذا الباب. فالإنسان النائم غير ملتفت إلىٰ الكلمات التي تصدر منه، ولا يقصد منها معنىً محدَّداً؛ وعلىٰ الرغم من ذلك، فإنَّ لكلِّ لفظ منها معنىً محدَّد، بحيث متىٰ ما سمعه الآخرون انتقل ذهنهم إلىٰ هذا المعنىٰ المحدَّد. وهكذا الأمر في الكلمات التي تصدر من حالات الرعد والبرق وغير ذلك. ومن الواضح أنَّ الرعد والبرق لا شعور لهما حتَّىٰ يقصدان معنىً محدَّداً لنقله إلىٰ السامع، لكن يمكن أنْ تصدر منهما ألفاظ تكون دالَّة علىٰ معانٍ محدَّدة، من حيث هي ألفاظ.

فالدلالة التصوُّريَّة تحصل من العلم بالمعنىٰ اللغوي للألفاظ؛ بمعنىٰ أنَّ مجرَّد علم السامع بالمعنىٰ اللغوي، يُؤدّي إلىٰ تحقُّق هذه الدلالة؛ أعمّ من أنْ يكون الذي تصدر عنه الألفاظ قاصداً لمعنىٰ محدَّد أو لا؛ بل يمكن أنْ تصدر هذه الكلمات والألفاظ من موجود غير ذي شعور. فكيفما كان، هذا اللفظ الذي وُضِعَ لمعنىٰ وصار يحكي عنه، يكفي في دلالته اللغويَّة العلم بالعلقة الوضعيَّة فقط. فعندما يقول شخص نائم: «أين تفَّاحتي؟»، فإنَّ لكلِّ لفظ مستعمَل في هذه الجملة معنىً خاصًّا محدَّداً. والعلم بهذه المعاني والتراكيب، يُؤدّي إلىٰ انتقال ذهن السامع إليها. لكنَّه لا يمكننا أنْ نُرتِّب أثراً علىٰ هذا العلم الحاصل من المعاني اللغويَّة للكلمات، فلا نبحث عن تفَّاحة هذا الشخص النائم.

وأمَّا الدلالة التصديقيَّة، فهي تكون موجودة عندما يكون المتكلِّم واعياً وقاصداً وملتفتاً، ويُبيِّن جملةً ما. ففي هذه الحالة، يوجد دلالة تصديقيَّة، مضافاً إلىٰ وجود الدلالة التصوُّريَّة. فالدلالة التصديقيَّة تحكي عن قصد المتكلِّم من هذه الجملة. وبعبارة أُخرىٰ: هذا النوع من الدلالة، يُبيِّن مراد المتكلِّم أو الكاتب من العبارة التي ألقاها أو كتبها. وعلىٰ هذا الأساس، ينحصر وجود الدلالة التصديقيَّة في الموجودات التي لها شعور. وفي هذا النوع من الدلالات، يلتفت المخاطَب إلىٰ المعنىٰ اللغوي للكلمات وإلىٰ المعنىٰ المقصود للمتكلِّم وصاحب الأثر. وفي الحقيقة، تكون المعاني اللغويَّة مقدّمة للوصول إلىٰ المعنىٰ المقصود من الأثر. نعم، لا بدَّ من الالتفات إلىٰ أنَّ منشأ الدلالة التصديقيَّة هو حال المتكلِّم؛ بخلاف الدلالة التصوُّريَّة التي تنشأ من الوضع. في الدلالة التصديقيَّة، نلتفت إلىٰ المعنىٰ المراد من المتكلِّم عندما نبحث حالة صدور الكلام منه(١).

والحاصل أنَّه: عندما يصدر الكلام في حالة غفلة - كالصادر من النائم أو من

(١) انظر: السيِّد محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأُصول، ج ١ - ٢، ص ١٩٥ - ١٩٨.

الأشياء المادّيَّة –، فإنَّه يشتمل علىٰ دلالة تصوُّريَّة فقط. أمَّا لو صدر في حالة التفات ويقظة وبصورة جدّيَّة، فإنَّه يشتمل علىٰ دلالة تصديقيَّة مضافاً إلىٰ اشتماله علىٰ الدلالة التصوُّريَّة.

والمتكلِّم يتَّكئ علىٰ الوضع لأجل التواصل مع الآخرين؛ أي يجعل العلامات اللفظيَّة (كوضع لفظ الشجر لموجودٍ نامٍ محدَّد، مؤلَّف من جذور وجذع وأغصان وأوراق وفي بعض الأحيان يشتمل علىٰ الثمار)، أو غير اللفظيَّة (كوقوف الشخص لأداء الاحترام، أو كإشارات المرور لأجل ضبط حركة السير). وكيفيَّة العلاقة بين هذه العلامات أو الألفاظ مع صورها الذهنيَّة، وحكايتها عن الأشياء الخارجيَّة، هي بنحو متىٰ ما رأىٰ المتكلِّم شيئاً (كالشجرة مثلاً)، وأراد أنْ ينقل مفهوم ما رآه للمخاطَب، فإنَّه يستعمل لفظ «الشجرة»، فيلفت انتباهه إلىٰ هذا الموجود الخارجي الذي رآه – وهو الشجرة – وانطبعت صورته في ذهنه. فلفظ «الشجرة» الصادر بقالب صوت، يتَّحد عن طريق السمع مع تلك الصورة الحاصلة من رؤية الشجرة. وبشكلٍ عامٍّ، كلَّما تصوَّرنا الشجرة، فإنَّ لفظ «الشجرة» يحضر معها؛ وبالعكس، فلفظ «الشجرة» مترافق أيضاً مع الصورة الذهنيَّة التي نملكها عن الشجرة الموجودة في الخارج. وعلىٰ هذا الأساس، وضع الإنسان العلامات اللفظيَّة أو غير اللفظيَّة لأجل الدلالة علىٰ الأشياء الخارجيَّة. فتكون هذه العلامات اللفظيّة أو غير اللفظيَّة هي الدالُّ، والصور الذهنيَّة للأشياء الخارجيَّة هي المدلول[1].

وبالتالي، المعنىٰ اللغوي لأثر مرتبط بالعلاقة الوضعيَّة وبالعلم بها؛ والمعنىٰ التصديقي مرتبط بالعلم بالمعنىٰ اللغوي وبقصد صاحب الأثر. لذا، من خلال الالتفات إلىٰ ثبات المعنىٰ اللغوي وقصد صاحب الأثر، يكون المعنىٰ أمراً ثابتاً

(١) انظر: أحمد أحمدي، بن لايه‌هاي شناخت، ص ١٤٧ – ١٤٩.

ومشخَّصاً. فلا يتغيَّر المعنىٰ اللغوي ولا قصد المؤلِّف عند تغيُّر الظروف أو تغيُّر المخاطَب. وهذا بخلاف نظرة الهرمنيوطيقيِّين الفلسفيِّين، الذين ذهبوا إلىٰ تكثُّر المعنىٰ وارتباطه بالمفسِّر. يرىٰ الأُصوليُّون المسلمون بأنَّ تكثُّر المعنىٰ وانفصاله عن النصِّ، لا ينسجم أبداً مع حقيقة الوضع. وبعبارة أُخرىٰ: مع وجود حقيقة الوضع، كيف يمكن أنْ نُخرج الفهم من انحصاره في النصِّ، ونقبل تكثُّره في أفهام المخاطَبين دون أيِّ ملاكٍ أو معيارٍ؟

العلماء المسلمون ومسألة «القصديَّة»:

من خلال إلقاء نظرة إجماليَّة علىٰ الكتابات الأُصوليَّة والتفسيريَّة للعلماء المسلمين، يتَّضح لنا اهتمامهم الشديد بمسألة القصد والاعتقاد بوجود معنىٰ مقصود للمؤلِّف - سواء في آثاره المكتوبة أو الملفوظة -، وبأنَّهم يعتقدون بإمكان الوصول إلىٰ هذا المعنىٰ من قِبَل المخاطَبين والمفسِّرين. ويرىٰ العلماء المسلمون بأنَّ فلسفة وجود الأثر هو نقل معنىٰ محدَّد للمخاطَبين؛ ويمكننا اعتماداً علىٰ منهج الفهم والتفسير، أنْ نكتشف المعنىٰ المراد لصاحب الأثر.

ويرىٰ الأُصوليُّون أنَّ القواعد الأُصوليَّة قد بُحِثَت لأجل الوصول إلىٰ مراد صاحب الأثر. وقد صرَّح الشهيد الصدر ﵀ بأنَّ الأُصوليِّين يعتقدون أنَّ المراد من الحجّيَّة واعتبار الظواهر هو إمكان اكتشاف المراد الجدّي للمتكلِّم. كما صرَّح الآخوند الخراساني بأنَّه لا بدَّ من سلوك طريق ظواهر الكلام لأجل الكشف عن عن مراد الشارع المقدَّس؛ وهذه طريقة العقلاء في الفهم. كما يرىٰ المفسِّرون أيضاً أنَّ التفسير طريق لبيان المراد الجدّي لله تعالىٰ[(١)]. فمسألة القصديَّة هي محلُّ نظر الذين يُنتجون آثاراً - مكتوبة أو شفهيَّة -، والذين يرجعون إلىٰ هذه الآثار. والعرف يرىٰ أنَّ الذي يُلقي محاضرة أو يكتب نصًّا ما، فإنَّه يريد أنْ يُلقي بمقاصده

(١) انظر: أحمد واعظي، نظريه تفسير متن، ص ٢٣١ - ٢٣٣.

إلىٰ الآخرين؛ لذا، يسعىٰ لبيان كلامه بنحو يكون قابلاً للفهم من قِبَل الآخرين. وهكذا الأمر بالنسبة لمن يرجع إلىٰ الآثار المكتوبة أو الملفوظة، فإنَّه يريد اكتشاف المعنىٰ المقصود. بل يذهب الناس وراء المحاضرات والآثار الخاصَّة لأجل اعتقادهم بإمكان الكشف عن مراد المؤلِّف أو المتكلِّم. لذا، يسعون للحصول علىٰ القواعد والأُصول اللَّازمة لفهم الأثر. كما أنَّه يوجد قواعد وأُصول تساهم في الكشف عن مراد المؤلِّف وقصده من خلال منع تدخُّل العوامل المضرَّة في الوصول إلىٰ المراد.

وحدة المعنى ونسبته مع التأويل والمعاني الطوليَّة:

يعتقد العلماء المسلمون أنَّ للآثار (المكتوبة أو الشفهيَّة) معاني ثابتة ومشخَّصة، بحيث تكون مرتبطة بالنصِّ والمؤلِّف؛ وينحصر دور المفسِّر في الكشف عنها. وممَّا يمكن أنْ يُوهِم بتكثُّر المعاني هو مسألة التأويل ومسألة المعاني الباطنيَّة. فالتأويل يكشف عن المعاني غير الظاهرة، وهذا بنفسه دالٌّ علىٰ وجود معانٍ كثيرةٍ كامنةٍ في النصِّ. وكذلك تدلُّ المعاني الباطنيَّة علىٰ وجود معانٍ كثيرةٍ مخفيَّةٍ في النصِّ. لكن، هل يدلُّ وجود هذه المعاني التأويليَّة أو الباطنيَّة علىٰ عدم تناهي المعاني؟ هل يمكن أنْ تتَّحد هذه المسائل مع اتِّجاه الهرمنيوطيقيِّين الفلسفيِّين القائلين بوجود معانٍ لا متناهية في الأثر؟ وفي مقام الجواب عن ذلك، لا بدَّ أوَّلاً من بيان المراد –باختصار– من التأويل ومن المعاني الباطنيَّة.

يوجد تعاريف متعدِّدة لكلمة التأويل؛ فبعضهم عدَّها مساويَّة للتفسير. لذا، سوف نتعرَّض – باختصار – لمعنىٰ التفسير، ثمّ نُبيِّن معنىٰ التأويل.

عرَّفوا التفسير بأنَّه: **كشف القناع عن اللفظ المشكل**(١)؛ أي عندما يكون لدينا

(١) انظر: محمّد هادي معرفت، علوم قرآني، ص ٨٧ – ٨٨.

لفظ مبهَم، ويكون هذا الإبهام مانعاً من الوصول إلىٰ المعنىٰ الحقيقي، فإنَّنا نستعين بالتفسير لرفع هذا الإبهام. والتفسير من «فسَّر الأمرَ» بمعنىٰ «أوضحه وكشف عنه». و«فَسَرَ» و«فَسَّرَ» هما متعدِّيان ولهما معنىً واحد. نعم، «فسَّر» فيه مبالغة أكثر؛ أي تُستعمَل في بذل الجهد في التفسير[١].

أمَّا «التأويل»، فهو من جذر «أَوَّلَ» بمعنىٰ الإرجاع. فكلَّما أوجب ظاهر المعنىٰ في كلام أو سلوك ما شبهةً محدَّدة، فإنَّنا نستفيد من لفظ التأويل للتخلُّص من هذه الشبهة. ووجه التسمية هو أنَّ المؤوِّل يُرجِع من خلال التأويل ظاهر الكلام أو السلوك المشتبه إلىٰ معناه الصحيح. ويوجد شاهد قرآني علىٰ هذا المعنىٰ، وهي الآية الشريفة المرتبطة بالشخص الذي رافق النبيَّ موسىٰ عليه السلام، عندما تعجَّب موسىٰ عليه السلام من فعل ذلك الشخص الذي كان ظاهره يخالف العقل والعرف، فقال له هذا الشخص الصالح: ﴿سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْراً ﴿٧٨﴾﴾[٢][٣].

نعم، يوجد للتأويل معانٍ أُخرىٰ أوسع من هذا المعنىٰ، فيشمل الآيات المتشابهة والمحكمَة أيضاً؛ فيُراد منه بيان «بطن القرآن» أو دلالته الداخليَّة. والمراد من بطن القرآن هو الدلالة الداخليَّة والفهم الكلّي من نصِّ القرآن الذي يكون شاملاً لكلِّ العصور؛ أي «هو الفهم الكلّي، بقطع النظر عن الخصوصيَّات الورديَّة التي توجد في كلِّ آية»[٤]. وبعبارة أُخرىٰ: ظاهر القرآن يدلُّ علىٰ مفهوم محدَّد في إطار مناسبة أدَّت إلىٰ نزول الآية؛ وأمَّا باطن القرآن فهو ناظر إلىٰ المعاني غير المحدودة بحدود ولا المقيَّدة بقيود، بل له معنىً عامٌّ وشاملٌ. فيُوجَد بعد الدلالة الظاهريَّة مفهوم عامٌّ، يُستفاد من

(١) المصدر السابق.

(٢) سورة الكهف، الآية ٧٨.

(٣) انظر: محمّد هادي معرفت، علوم قرآني، ص ٨٨.

(٤) المصدر السابق، ص ٨٧ و٨٨.

فحوىٰ الكلام وبعد إلغاء الخصوصيَّات الناشئة من ظرف النزول وسببه. وفي الحقيقة، هذا المفهوم العامُّ هو الهدف الأساس من الكلام؛ أي إنَّ الهدف الأصلي من نزول الآية هو هذا المعنىٰ العامُّ؛ وليس المعنىٰ المحدود بالظاهر وبمورد النزول. وإليك مثال عرفي علىٰ ذلك، فعندما يخاطب رئيس الحكومة مدراءَ البنك المركزي، فيقول لهم: «لا يحقُّ لمدراء البنك المركزي توزيع مصادر البنك بنحو غير عادل». فظاهر هذه العبارة هو أنَّ رئيس الحكومة يُكلِّف مدراء البنك المركزي بتوزيع مصادره بنحو عادل؛ لكن المعنىٰ الباطني لهذا الكلام هو ضرورة مراعاة العدالة من كلِّ المدراء في كلِّ مراكز الدولة، وليس الأمر مختصًّا بمدراء البنك المركزي. وفي الحقيقة، من خلال رفع خصوصيَّة مدراء البنك المركزي، وصلنا إلىٰ هذا الحكم وأنَّه شامل لكلِّ المدراء العاملين في الدولة. ودون إلغاء هذه الخصوصيَّة، يمكن لمدراء وزارة الزراعة أنْ يدَّعوا اختصاص خطاب رئيس الحكومة بمدراء البنك المركزي فقط؛ لذا، يمكنهم أنْ يُوزِّعوا مصادر وزارة الزراعة كما يحلو لهم. والحال، أنَّ العرف لا يقبل مثل هذا الفهم، بل يستند إلىٰ هذا الحكم الخاصِّ ليحكم علىٰ سائر المدراء بمخالفتهم لكلام رئيس الحكومة فيما لو وقعوا في المخالفة.

وعلىٰ سبيل المثال أيضاً، الآية الشريفة: ﴿**وَمَا أَرْسَلْنا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ** ﴿٤٣﴾﴾[1]، تخاطب المشركين في زمن الرسول الأكرم ﷺ. وعلىٰ أساس ظاهر الآية، يقول لهم الله تعالىٰ: إنْ كنتم متردِّدين في إمكان أنْ يُرسِل الله تعالىٰ بشراً، فاسألوا في هذا المجال أهل الكتاب. لكن، هل المراد من الآية هو هذا المعنىٰ المحدود فقط؟ في هذه الحالة، ستكون كلُّ آية خاصَّة بمورد نزولها ولا يمكن أنْ نستفيد منها بشكل دائم. ومن الواضح أنَّ هذه الآية لا تختصُّ بمورد نزولها (أي المشركين)، بل الملاك هو جهلهم بحقيقة

---

(١) سورة النحل، الآية ٤٣.

الأمر. وبالتالي، يصبح مفاد هذه الآية: كلُّ من يجهل أمراً ما، فإنَّه يجب عليه أنْ يسأل العلماء فيها. وهذا هو المعنىٰ الباطني للآية الذي توصَّلنا إليه من خلال إلغاء الخصوصيَّات المرتبطة بظرف النزول. لذا، يُراد من المعاني الباطنيَّة هو هذه المعاني الكلّيَّة الحاصلة من خلال إلغاء خصوصيَّات الآية الموردیَّة، وعلىٰ هذا الأساس، تكون هذه المعاني عالميَّة وخالدة(١).

ويوجد لدينا روايات مبنيَّة علىٰ وجود معانٍ باطنيَّة للقرآن. فعلىٰ سبيل المثال، قال رسول الله ﷺ: «إنَّ للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطن إلىٰ سبعة أبطن»(٢). كما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام أنَّه قال: «إنَّ للقرآن ظهراً وبطناً»(٣). ويوجد نظريَّات مختلفة فيما يرتبط بمعاني القرآن الباطنيَّة. ويرىٰ العلَّامة الطباطبائي رحمه الله أنَّ المراد من المعنىٰ الظاهري هو هذا المعنىٰ الذي نحصل عليه من خلال ظاهر الألفاظ، وأمَّا المعنىٰ الباطني، فهو معنىٰ مخفي في الآية ووراء المعنىٰ الظاهري؛ سواء كان هذا المعنىٰ واحداً أم كثيراً؛ وسواء كان قريباً من المعنىٰ الظاهري أو بعيداً عنه(٤). ويعتقد أنَّ الله تعالىٰ قد أراد كلًّا من المعنىٰ الظاهري والمعنىٰ الباطني، غاية الأمر أنَّهما في طول بعضهما البعض، لا في عرض بعضهما؛ لذا، لا يوجد منافاة بين إرادة المعنىٰ الظاهري للفظ والمعنىٰ الباطني له.

فعلىٰ سبيل المثال، يشير العلَّامة إلىٰ المعنىٰ الظاهري والباطني في آية: ﴿**وَاعْبُدُوا اللهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً**﴾(٥)، فظاهر هذه الآية هو النهي عن العبادة العاديَّة

---

(١) انظر: محمّد هادي معرفت، مقدمه‌اي بر علوم قرآن، ترجمة: جواد إيرواني، ج ١، ص ٦٠ و٦١.

(٢) الملَّا محسن الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ١، ص ٣١.

(٣) محمّد بن عليِّ بن بابويه القمّي، من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٤٨٦؛ محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٤، ص ٥٤٩.

(٤) محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٧٤.

(٥) سورة النساء، الآية ٣٦.

للأصنام. ويقول تعالىٰ: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ﴾[١]، لكن بالتأمُّل والتحليل يُعلَم أنَّ عبادة الأصنام ممنوعة لأنَّها خضوع، وذلٌّ أمام غير الله، ولا خصوصيّة لكون المعبود صنماً، كما عدَّ الله تعالىٰ طاعة الشيطان عبادة للشيطان، حيث قال: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ ﴿٦٠﴾﴾[٢]. وبتحليل آخر، يُعلَم أنَّه لا فرق في طاعة الإنسان وخضوعه، بين نفسه وغيره، وكما أنَّه لا تجوز طاعة الغير، كذلك لا تجوز طاعة رغبات النفس مقابل الله تعالىٰ، كما يشير الله تعالىٰ إلىٰ ذلك: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾[٣]. وبتحليلٍ أدقٍّ، يُعلَم أنَّه يجب عدم الالتفات إلىٰ غير الله أبداً، وعدم الغفلة عنه، لأنَّ الالتفات إلىٰ غير الله هو إعطاؤه الاستقلاليَّة والخضوع وإظهار الذلِّ أمامه، وهذا الإيمان هو روح العبادة. ويرىٰ العلَّامة أنَّ هذا الترتيب، أي ظهور معنىٰ بسيط ابتدائي من الآية وظهور معنىٰ أوسع وراءه، ظهور معنىٰ تحت معنىٰ آخر، أمرٌ جارٍ في سائر القرآن المجيد[٤].

ومن المسائل المهمَّة جدًّا هو أنَّه لا يمكننا رفع اليد عن ظاهر الآية لأجل المعاني الباطنيَّة؛ لأنَّ القرآن الكريم قد أكَّد علىٰ أهمّيَّة قراءة القرآن[٥] والاستماع إليه[٦] والتدبُّر فيه[٧]. فلو لم يكن ثَمَّة أهمّيَّة كبيرة لظاهر القرآن، فلماذا كلُّ هذه التأكيدات؟ وكذلك الروايات، فقد أكَّدت كثيراً علىٰ ضرورة الرجوع إلىٰ القرآن في الفتَن وفي المشكلات؛ فعلىٰ سبيل المثال، قال النبيُّ ﷺ: «فإذا التبست عليكم

---

(١) سورة الحجّ، الآية ٣٠.

(٢) سورة يس، الآية ٦٠.

(٣) سورة الجاثية، الآية ٢٣.

(٤) انظر: محمّد حسين الطباطبائي، قرآن در اسلام، ص ٢٧ و٢٨.

(٥) ﴿فَاقْرَؤُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ﴾ (سورة المزمل، الآية ٢٠).

(٦) ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٢٠٤﴾﴾ (سورة الأعراف، الآية ٢٠٤).

(٧) ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ ﴿٢٩﴾﴾ (سورة ص، الآية ٢٩).

الأُمور كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن»[١]. فإنْ لم يكن ظاهر الآيات حجَّةً علينا، فكيف له أنْ يُنجينا من مدلهمَّات الفتَن؟

مضافاً إلىٰ أنَّه لا يمكن للجميع الوصول إلىٰ المعاني الباطنيَّة للقرآن، وفي الحقيقة، لا يقدر الجميع علىٰ فهم كلِّ بطون القرآن. ولعلَّه لأجل ذلك ورد في بعض الروايات اختصاص فهم كلِّ بطون القرآن بالنبيِّ ﷺ وبأهل البيت عليهم السلام، حيث ورد عن الإمام الباقر عليه السلام: «ما يستطيع أحد أنْ يدَّعي أنَّ عنده جميع القرآن كلَّه ظاهره وباطنه غيرُ الأوصياء»[٢]. ومن خلال الالتفات إلىٰ اختصاص المعاني الباطنيَّة للقرآن بالأوصياء، وعدم إمكان جميع الناس الوصول إليها، فإنَّه مع فرض عدم حجّيَّة ظواهر القرآن، ماذا ستكون فلسفة نزول القرآن؟ وبالتالي، يجب أنْ لا يحجبنا وجود المعاني الباطنيَّة للقرآن عن الالتفات إلىٰ ظاهر القرآن[٣].

ومن خلال الالتفات إلىٰ ما تقدَّم، يتَّضح أنَّ المعاني الكثيرة الناشئة عن المعاني الطوليَّة للقرآن، لا تجرُّنا إلىٰ القول بالنسبيَّة، ولا تُؤدّي بنا إلىٰ القول بدخالة تغيُّر المخاطَب وتغيُّر ظروفه في كثرة هذه المعاني. وهذا بخلاف الهرمنيوطيقيِّين الفلسفيين الذي ربطوا تكثُّر المعاني بالمخاطَبين وبتنوُّع أفهامهم.

اقتضاء الهرمنيوطيقا لبعض المسائل الكلاميَّة:

يُعَدُّ علم الكلام من العلوم الأساسيَّة في الفكر الإسلامي. ويُعنىٰ هذا العلم بإثبات المسائل الاعتقاديَّة (أي كلُّ ما يرتبط بالذات الإلهيَّة وصفاتها وأفعالها أو بأحوال الممكنات من حيث تعلُّقها بالصفات الإلهيَّة) وتبيينها والدفاع عنها. وعلىٰ

---

(١) محمّد بن يعقوب الكليني، أُصول الكافي، ج ٢، ص ٥٩٩؛ محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٧٤، ص ١٣٦.

(٢) محمّد بن يعقوب الكليني، أُصول الكافي، ج ٢، ص ٢٢٨.

(٣) انظر: محمّد تقي مصباح اليزدي، تعدد قرائتها، ص ٤٢ و٤٣.

أساس المباني الكلاميَّة الإسلاميَّة، تأخذ العلوم الإسلاميَّة الأُخرىٰ كالفقه والأخلاق والتفسير والعرفان صبغتَها الدِّينيَّة. وبعبارة أُخرىٰ: كلٌّ من العلوم الإسلاميَّة يأخذ جهة إسلاميَّة من خلال ملاحظة محوريَّة ذات الله وصفاته. فعلىٰ سبيل المثال، الفقه إسلامي لأنَّ مصادره (العقل[1] والقرآن والسُّنَّة) موجَّهة علىٰ أساس المباني الكلاميَّة. فلو لم يثبت رضا الله تعالىٰ عن ضرورة هذه المصادر وحجّيَّتها، لما أمكننا أنْ ننسب أيَّ فقه إلىٰ الله تعالىٰ. وبالتالي، لن يكون لدينا «فقه إسلامي».

والأمر المتَّصل بعلم الكلام هنا في بحثنا، هو علاقة علم الكلام مع الهرمنيوطيقا. فحيث إنَّ الهرمنيوطيقا معنيَّة بمقولة الفهم (بالمعنىٰ العامِّ) وبفهم النصوص الدِّينيَّة (بالمعنىٰ الخاصِّ)، فإنَّ تحقُّق الكلام الإسلامي مبنيٌّ علىٰ أُصول هرمنيوطيقيَّة محدَّدة، بحيث يمكن الحديث عن كلام إسلامي فقط عند قبول هذه المباني، دون اتِّجاهاتها المعارضة. وبعبارة أُخرىٰ: مباحث الكلام الإسلامي متوقِّفة علىٰ توجُّهٍ خاصٍّ للهرمنيوطيقا، بحيث يكون لهذا التوجُّه دور المعيِّ، في تحقُّق الكلام الإسلامي ولوازمه العملي كالفقه والتفسير والأخلاق. لذا، سنسعىٰ في هذا القسم من البحث أنْ نبحث عن اقتضاء الهرمنيوطيقا لبعض أهمِّ المسائل الكلاميَّة الإسلاميَّة.

١ - اقتضاء الهرمنيوطيقا لمسألة «المعاد»:

علىٰ أساس البراهين العقليَّة، كبرهان الحكمة[2] والعدالة[3]، والآيات

---

(١) المراد من العقل هنا ما يشمل العقل المصدري (أي العقل كمصدرٍ مستقلٍّ لكشف الأحكام؛ حتَّىٰ لو لم تكن هذه المعرفة العقليَّة موجودة في الكتاب والسُّنَّة) والعقل الأداتي (أي العقل الذي يُستخدَم كأداة لفهم المعارف القرآنيَّة والروائيَّة).

(٢) انظر: نفسه، آموزش عقايد، ج ٣ (مشكات: مجموعه آثار)، ص ٤١٢؛ نفسه، معارف قرآن، ١ - ٣ (خداشناسى، كيهان شناسى، انسان شناسى)، ص ٤٩٠.

(٣) انظر: نفسه، آموزش عقايد، ج ٣ (مشكات: مجموعه آثار)، ص ٤١٤؛ نفسه، معارف قرآن، ١ - ٣ (خداشناسى، كيهان شناسى، انسان شناسى)، ص ٤٩٢ و٤٩٣؛ محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٧، ص ١٩٦ و١٩٧.

القرآنيَّة[١]، فإنَّ وجود المعاد أو الحياة الأُخرويَّة هي من مسلَّمات الدِّين الإسلامي وأحد أهمّ مبانيه الكلاميَّة. فالفلسفة الأساسيَّة للمعاد هو تحقُّق الأرضيَّة اللَّازمة لوصول الإنسان إلىٰ الكمال الحقيقي والسعادة الأُخرويَّة. والسعادة الأُخرويَّة مبتنية علىٰ الحياة الدِّينيَّة (الحياة المبنيَّة علىٰ الإيمان أو الاعتقاد القيِّم والعمل الصالح) في هذه الدنيا، والحياة الدِّينيَّة مبنيَّة علىٰ المعرفة الصحيحة والعمل الحسن. والحال، أنَّه لو لم يمكن، من وجهة نظر الهرمنيوطيقا، الوصولُ إلىٰ معرفة صحيحة للمعارف (بالمعنىٰ العامِّ) وللنصوص الدِّينيَّة (بالمعنىٰ الخاصِّ)، وكان كلُّ فهم مرتبط بشخص المفسِّر، فإنَّ فلسفة المعاد ستقع تحت مجهر السؤال. كيف يمكن تمهيد الأرضيَّة للوصول إلىٰ السعادة الأُخرويَّة، من دون إمكان المعرفة الصحيحة والخالصة فيما يرتبط بالمعتَقد والعمل الصالح؟ وبالتالي، من خلال تبنّي تعدُّد القراءات للدِّين[٢]، واتِّجاه عدم إمكان الوصول إلىٰ فهم خالص، فإنَّ المسألة الكلاميَّة الأساسيَّة - وهي المعاد والحياة الأُخرويَّة - ستُصبح مثاراً للتساؤل. وعلىٰ هذا الأساس، لأجل قبول هذه المسألة الكلاميَّة الأساسيَّة، فإنَّه لا مفرَّ من الاعتقاد بإمكان الوصول إلىٰ المعرفة الصحيحة واكتشاف مراد الله تعالىٰ.

٢ - اقتضاء الهرمنيوطيقا لـ «حُسن التكليف وضرورته»:

من خلال الالتفات إلىٰ خصائص الإنسان وقابليَّاته للوصول إلىٰ الكمال النهائي، تقتضي الحكمة الإلهيَّة ضرورة توجُّه «تكليف» من الله تعالىٰ إلىٰ الإنسان.

---

(١) علىٰ سبيل المثال: سورة المؤمنون، الآية ١١٥؛ سورة الرعد، الآية ٢؛ سورة الجاثية، الآية ٢٤؛ سورة القَصص، الآية ٣٩؛ سورة الدخان، الآية ٤٠؛ سورة الواقعة، الآية ٤٩ و٥٠؛ سورة سبأ، الآية ٢٩ و٣٠.

(٢) إنَّ تعدُّد القراءات بمعنىٰ إمكان صحَّة الأفهام المختلفة والمتعارض لأثر واحد، هي إحدىٰ المعتَقدات الجدّيَّة لبعض المسلمين التنويريِّين المتأثِّرين بالغرب. وقد تأثَّر هذا البعض بنظريَّة الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة، فتصدَّىٰ لتبيينها والدفاع عنها.

ويرىٰ المتكلِّمون أنَّ التكليف مشتقٌّ من العمل الشاقِّ والمشتمل علىٰ كلفة، وقد أوصله الله تعالىٰ إلىٰ الإنسان[١]. وتُعَدُّ ضرورة التكليف من المسائل الكلاميَّة والمباني المهمَّة للمسائل الفقهيَّة. وبعبارة أُخرىٰ: الأُمور الفقهيَّة هي من لوازم المبنىٰ الكلامي لـ «التكليف». وتبتني ضرورة التكليف علىٰ حكمة الله تعالىٰ؛ بتقريب: أنَّه لو لم يُكلِّف الله تعالىٰ الناس، فهذا معناه أنَّه يتركهم يفعلون القبيح؛ لأنَّ الإنسان يميل بطبيعته وباختياره نحو قوَّته الشهويَّة؛ فإنْ لم يُصدِر الله تعالىٰ أوامر تكليفيَّة لردعه عن القيام بالأُمور القبيحة، لما كان أمام الإنسان حجَّة شرعيَّة علىٰ ترك هذه الأُمور[٢]. وبالتالي، عندما لا يُكلِّف اللهُ الإنسانَ، فإنَّه يكون قد هيَّأ له أسباب الشقاوة، وهذا خلاف الحكمة الإلهيَّة. نعم، يجب الالتفات إلىٰ أنَّ القدرة هي من أهمّ شروط التكليف؛ فالعقل يحكم بأنَّ التكليف غير المقدور قبيح (وهذا ما يصطلح عليه المتكلِّمون والأُصوليُّون بالتكليف بما لا يُطاق)، ويُعَدُّ صدوره من الله الحكيم قبيحاً أيضاً[٣]؛ وقد أشار الله تعالىٰ إلىٰ هذا الأمر في الآية التالية: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا**﴾[٤].

ومن خلال ما مرَّ، يتَّضح أنَّه يجب أنْ تقتضي الهرمنيوطيقا هذه المسألة الكلاميَّة، بمعنىٰ يجب أنْ تقتضي إمكان فهم الدِّين والتكاليف الإلهيَّة التي كلَّف

---

(١) انظر: الحسن بن يوسف الحلِّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣١٩؛ ابن ميثم البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص ١١٤؛ عليُّ بن الحسين علم الهدىٰ (السيِّد المرتضىٰ)، الذخيرة في علم الكلام، ص ١٠٥.

(٢) وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّ المراد من الأُمور القبيحة هنا هو الأُمور القبيحة الماوراء العقل، التي يجب أنْ تصلنا من خلال المصادر النقليَّة. فتخرج الأُمور القبيحة التي تُعَدُّ من المستقلَّات العقليَّة، عن محلِّ البحث.

(٣) انظر: رمضان عليّ تبار فيروزجائي، فهم دين: مباني كلامي، برايند وبرون داد، ص ٢٦٣ - ٢٧٠.

(٤) سورة البقرة، الآية ٢٨٦.

اللهُ بها الناسَ. فلو كان صدور التكليف من الله تعالىٰ ضروريًّا، لكن لم يمكن للإنسان أنْ يفهمه، فإنَّ أصل هذا التكليف يصبح أمراً لغويًّا. فلو كان كلُّ فهم مرتبط بالمخاطَب، وكانت كلُّ الأفهام نسبيَّة، فما هو الداعي لضرورة التكليف؟ حينئذٍ لا معنىٰ لأنْ يُكلِّف اللهُ الحكيمُ الناسَ بأُمور لا يقدرون علىٰ فهمها. فإمكان فهم مراد الشارع في تكاليفه الدِّينيَّة هو من الاقتضاءات البديهيَّة لـ «حُسن التكليف وضرورته». وفي غير هذه الحال، كلُّ تكليف يصدر من الله تعالىٰ سيكون «تكليفاً بما لا يُطاق»، الذي هو - كما تقدَّم - أمر قبيح يستحيل صدوره من الله تعالىٰ الحكيم. وبالتالي، انطلاقاً من الحكمة الإلهيَّة في «حُسن التكليف وضرورته» وعدم إمكان صدور «التكليف بما لا يُطاق»، يتَّضح أنَّ إمكان الفهم الخالص للمسائل الدِّينيَّة أمرٌ مسلَّم.

٣ - اقتضاء الهرمنيوطيقا لضرورة «الوحي» و«النبوَّة» و«الإمامة»:

انطلاقاً من المباني الكلاميَّة الإسلاميَّة، يُعَدُّ وجود الوحي والنبوَّة والإمامة من الأُمور الضروريَّة لكي يصل الإنسان إلىٰ السعادة. فمن خلال الالتفات إلىٰ عدم إمكان الحسِّ والعقل علىٰ التشخيص الدقيق لطريق السعادة الحقيقيَّة، فإنَّ الحكمة الإلهيَّة تقتضي وجود طريق غير طبيعي (أي ما وراء الأدوات المعرفيَّة العامَّة) يُشخِّص للناس المسير الذي يجب سلوكه للوصول إلىٰ السعادة. وفي الفكر الإسلامي، يُعبَّر عن هذا الطريق بـ «الوحي». كما تقتضي الحكمة الإلهيَّة لزوم تعيين الله تعالىٰ لهادٍ يُمهِّد الأرضيَّة لهداية الناس (سواء عن طريق الوحي أو عن طريق العلم اللدنِّي). ويُصطَلح في الفكر الإسلامي علىٰ هؤلاء الهداة بـ «النبيِّ» و«الإمام». فلو لم يوجد وحي ونبيٌّ وإمام، لأمكن للناس أنْ يدافعوا يوم القيامة عن جهلهم بالمعارف الذي أدَّىٰ إلىٰ شقائهم. وقد أشار القرآن الكريم إلىٰ هذا الدليل، حيث عدَّ وجود الرُّسُل قاطعاً لعذر الناس يوم القيامة؛ إذ لو لم يكن ثَمَّة

أنبياء ورُسُل، لأمكن أنْ يضلَّ الناس بسبب قصور حسِّهم وعقلهم، ولبرَّروا عدم إيمانهم. يقول تعالىٰ: ﴿**رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَىٰ اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ**﴾[1]. وبناءً علىٰ هذه المسائل الكلاميَّة، لا يمكننا نفي إمكان الفهم الخالص والصحيح، والقول بنسبيَّة المعرفة وبأنَّها مرتبطة بشخص المخاطَب. ففلسفة وجود النصوص والمصادر الوحيانيَّة هو أنْ يستطيع الإنسان اكتشاف مراد الله تعالىٰ عند مطالعتها وقراءتها. فلو لم يكن ثَمَّة طريق للوصول إلىٰ مراد صاحب هذه النصوص، ماذا ستكون فائدة نزول الوحي وإرسال الرُّسُل وتنصيب الأئمَّة؟ فعند قبول الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة ونظريَّة تعدُّد القراءات، فإنَّه لن يبقىٰ فرق بين الآيات القرآنيَّة وروايات الأنبياء والأئمَّة عليهم السلام وبين كتابات الناس العاديِّين وآثارهم. فعندما يكون الفهم تابعاً لشخص المخاطَب، فإنَّ الوحي وكلام الرُّسُل الإلهيِّين لن يعود طريق السعادة.

وهكذا الأمر فيما يرتبط بـ «عصمة النبيِّ والإمام»؛ فالرسالة الإلهيَّة تصل إليهما بنحو يقيني ومصونة عن الأخطاء الناشئة عن الجهل والغفلة والتعلُّقات الإنسانيَّة، ثمّ ينقلونها للناس. وبالتالي، لا يمكننا في مقام تحليل عمليَّة التفسير، أنْ نُلغي محوريَّة المؤلِّف. وبعبارة أُخرىٰ: من خلال نفي محوريَّة المؤلِّف ونصِّه في عمليَّة التفسير، فإنَّ عصمة رسالته ستصبح أمراً لغويًّا؛ لأنَّه عندما لا يُلتَفت إلىٰ المراد الجدّي للمؤلِّف، فما هي الضرورة لصدور الوحي بنحو معصوم من قِبَل الله تعالىٰ، ولتلقّي النبيِّ والإمام لهذا الوحي بنحو معصوم ومصون عن الخطأ؟ في هذه الحالة، يكون صدور الكلام الناظر لهداية الناس من قِبَل الأنبياء والأئمَّة عليهم السلام بنحو معصوم، أمراً غير ضروري ولغويًّا. وبالتالي، فإنَّ اقتضاء الهرمنيوطيقا للوحي والنبوَّة والإمامة، يُلزمنا بالقول بإمكان الفهم الخالص ونفي الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة.

---

(١) سورة النساء، الآية ١٦٥.

الثبات والتغيُّر في فهم الدِّين:

من المباحث المهمَّة التي يجب الالتفات إليها في مجال الهرمنيوطيقا والفهم هو مسألة «التبدُّل في فهم الدِّين». فهل كلُّ المعارف الدِّينيَّة هي في طور التغيُّر والتبدُّل؟ هل يمكننا القول بعدم وجود أمر ثابت؟ يرىٰ العلماء المسلمون أنَّ دعوىٰ تغيُّر كلِّ المعارف - ومنها المعارف الدِّينيَّة - هي دعوىٰ متناقضة - لأنَّها تشمل نفسها -؛ مضافاً إلىٰ أنَّه لا يوجد دليل عليها. ويعتقدون باشتمال الدِّين علىٰ أُمور ثابتة وأُمور متغيِّرة. نعم، الأُمور المتغيِّرة في الدِّين محدودة، ولها خصوصيَّات واضحة. وأوَّل أمر في حلِّ هذه المسألة هو لزوم التفريق بين الدِّين (المسائل المبيَّنة في النصوص الدِّينيَّة) والمعرفة الدِّينيَّة (معرفتنا لهذه المسائل الدِّينيَّة). لذا، سوف نبحث هذه المسألة في قسمين:

١ - الثبات والتغيُّر في الدِّين:

تتألَّف المسائل الدِّينيَّة من ثلاثة أقسام: العقائد، والأخلاق، والأحكام. ويرىٰ العلماء المسلمون أنَّ العقائد الدِّينيَّة غير قابلة للتغيُّر؛ لأنَّ موضوعها الأصلي ناظر إلىٰ ذات الله وصفاته وأفعاله. ولـمَّا كان الله تعالىٰ غير قابل للتغيُّر، كانت العقائد الدِّينيَّة كذلك. نعم، لا نُنكِر وجود تبدُّل في البراهين، بحيث تصبح أكثر وأدقّ؛ لكن هذا يرجع إلىٰ التغيُّر في المعرفة الدِّينيَّة، وليس إلىٰ الدِّين نفسه. وأمَّا القواعد الأخلاقيَّة كالعدالة والظلم والحقِّ، فهي أُمور ثابتة وغير قابلة للتغيُّر أيضاً؛ فإنَّ حُسن العدل لا يتغيَّر مع تغيُّر ظروف الإنسان وأحواله. نعم، في الفروع الأخلاقيَّة، كالصدق مثلاً، يمكن الحديث عن التغيُّر؛ لكنَّه في الحقيقة ناظر إلىٰ قيود القواعد الأخلاقيَّة؛ بمعنىٰ أنَّه لو التفتنا إلىٰ القواعد والأُصول الأخلاقيَّة للصدق مثلاً، لوجدنا قيد «بشرط عدم المفسدة كقتل النفس المحترمة». وبالتالي، تكون الفروع الأخلاقيَّة المتغيِّرة، هي نفس الأُمور الأخلاقيَّة الثابتة، لكن مع الالتفات إلىٰ قيودها الواقعيَّة.

وأمَّا في الأحكام العمليَّة، فثَمَّة مجال للتغيُّر؛ لأنَّ الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد. وحيث إنَّ المصالح والمفاسد تتغيَّر علىٰ ضوء الظروف المكانيَّة والزمانيَّة، فإنَّ الأحكام أيضاً ستتغيَّر. وبيان ذلك: أنَّ الأحكام إمَّا ثابتة؛ لثبات العوامل الدخيلة في مصالحها ومفاسدها؛ أو متغيِّرة؛ لتغير هذه العوامل. وتجدر الإشارة إلىٰ أمرين:

أوَّلاً: أنَّ التغيُّر في الأحكام المتغيِّرة يرجع إلىٰ موضوعها وليس إلىٰ أصل الحكم؛ إذ عندما يتغيَّر موضوع الحكم، سوف يتغيَّر الحكم تلقائيًّا.

وثانياً: يتوقَّع الدِّين أنْ تتغيَّر الأحكام بسبب تغيُّر موضوعاتها؛ بمعنىٰ أنَّ الأوامر والنواهي الفقهيَّة المتغيِّرة موجودةٌ في الدِّين بنحوٍ ثابتٍ؛ لذا، بالدقَّة، لم يقع تغيير في الحكم، بل نفس الحكم من أساسه متغيِّر وتابع لشروط صدوره.

٢ - الثبات والتغيُّر في المعرفة الدِّينيَّة:

فيما يرتبط بالمعرفة الدِّينيَّة، بمعنىٰ معرفتنا للمسائل الدِّينيَّة، لا يمكننا إنكار التغيُّر فيها بمعنىٰ «الرشد الكمّي»؛ أي الزيادة والنقصان في معرفتنا عن الدِّين. وهكذا الأمر في التغيُّر بمعنىٰ «الرشد الكيفي»، بمعنىٰ تعميق معرفتنا. لكن محلَّ البحث هو التغيُّر والتبدُّل بمعنىٰ «الردِّ والإبطال». والمسألة الأساس هنا هي: هل معرفتنا الدِّينيَّة قابلة للردِّ والإبطال؟ وفي مقام الجواب نقول: أصل هذه القضيَّة فيما يرتبط بالمعارف البشريَّة والدِّينيَّة ممكنة، وواقعة. نعم، لا بنحو يشمل جميع المعارف، بل علىٰ نحو الموجبة الجزئيَّة. والأمر المهمُّ هنا هو بيان أيِّ نوعٍ من المعارف هو الذي يتغيَّر؟ وفي تحليل هذا الأمر، نقول: إنَّ المعارف علىٰ قسمين: يقينيَّة، وظنّيَّة. والمعارف اليقينيَّة - أي أُصول العقائد (مثل التوحيد وأصل المعاد والنبوَّة)، وأُصول القِيَم الأخلاقيَّة (كحُسن العدل وقبح الظلم) و الكثير من الأحكام العمليَّة (كوجوب الصلوات الخمس وعدد ركعاتها) - غير قابلة للتغيُّر. وسرُّ ذلك أنَّها يقينيَّة؛ بمعنىٰ أنَّها مُستفادة - كلٌّ بحسب مجاله - من منهج يقيني

وأدلَّة يقينيَّة. أمَّا المعارف الظنّيَّة - كبعض فروع العقائد (مثل جزئيَّات المعاد) وبعض الأحكام العمليَّة (كأحكام المسافر والخُمُس وشكوك الصلاة) - فهي قابلة للتغيُّر؛ لأنَّ أدلَّتها غير يقينيَّة. وفي هذا القسم من المعارف، يمكن الحديث عن إمكان الردِّ والإبطال. نعم، تغيُّر هذه المعارف لا يعني نسبيَّة المعرفة؛ بل تحديد الوظيفة في هذا النوع من المعارف تابع للأُصول العقلائيَّة والقواعد المقرَّرة في الدِّين. لذا، تبتني المعارف الظنّيَّة علىٰ أُصول محدَّدة، ولا يمكن الحكم عليها بنسبيَّتها بسبب كونها ظنّيَّة، فلا يجوز اتِّخاذ أيِّ قرارٍ - كيفما كان - تجاهها[1].

وانطلاقاً من أهمّيَّة الوصول إلىٰ فهم منظَّم ومعتمِد علىٰ أُصول وقواعد عقلائيَّة ودينيَّة في المعارف الظنّيَّة، سوف نبحث عن أهمِّ قواعد فهم الدِّين.

وقد طُرِحَت في الجوِّ الإسلامي مسألة «تعدُّد القراءات» انطلاقاً من المباني الهرمنيوطيقيَّة التي اقتبسها دعاة التنوير من الغرب. وعلىٰ هذا الأساس، فإنَّه يمكن الجمع بين كلِّ التفسيرات البشريَّة المتعارضة والمُستقاة من النصوص - ومنها النصوص الدِّينيَّة -، ولا يترجَّح أيٌّ منها علىٰ الآخر؛ وبالتالي، سوف يكون قبول أيٍّ منها مبرَّراً.

نعم، كان لهذه المسألة جذور ثقافيَّة في الإسلام، ولأجل ذلك راجت بشكل سريع في إيران. ومن هذه الجذور والسوابق، نذكر:

١ - **وجود قراءات مختلفة لبعض الآيات القرآنيَّة:** فقد كان في صدر الإسلام نظريَّات مختلفة فيما يرتبط بتلفُّظ الآيات وقراءتها. ومن الواضح مدىٰ تأثير هذا الاختلاف في القراءة علىٰ الاختلاف في المعنىٰ. والتعدُّد في القراءة - لاسيّما في قراءة ألفاظ القرآن ومعانيها - سينسحب علىٰ تعدُّد قراءات الأحكام الفقهيَّة والمسائل العقائديَّة.

---

(١) انظر: محمّد حسين زاده، درآمدي بر معرفت شناسي و مباني معرفت ديني، ص ١٨١ - ٢٠٦.

٢ – **وجود الآيات المتشابهة:** فبعض آيات القرآن الكريم متشابهة وتحتمل عدَّة معانٍ. وقد مهَّدت هذه الآيات المتشابهة الأرضيَّة لوجود تفاسير مختلفة ولقبول تعدُّد القراءات.

٣ – **التفسير بالرأي:** وهو عبارة عن بيان معاني الآيات والروايات كما يحلو للمفسِّر، من دون الاعتماد علىٰ قواعد فهم الكلام. وبالتالي، سيُؤدّي إلىٰ وجود اختلافات جدّيَّة في تفسير النصوص، ويُمهِّد لقبول نظريَّة تعدُّد القراءات.

٤ – **تأويل الآيات:** لقد أدَّىٰ وجود التأويل بالنسبة لبعض الآيات – بمعنىٰ الحقائق غير المادَّة الخارج عن إطار إدراكنا الظاهري – إلىٰ التوطئة لقبول نظريَّة تعدُّد القراءات.

٥ – **وجود تفاسير مختلفة لبعض الآيات:** فقد اختلف المفسِّرون في تفسير بعض الآيات، ممَّا مهَّد لقبول القول بصحَّة كلِّ هذه التفاسير ولعدم وجود ضابطة للمفاهيم الدِّينيَّة.

٦ – **البحث عن ظاهر القرآن وباطنه:** إذ يوجد روايات متعدِّدة تُثبِت وجود باطن للقرآن الكريم. ومفاد هذه الروايات هو وجود معانٍ باطنيَّة كثيرة، مضافاً إلىٰ المعاني الظاهريَّة للآيات الكريم. فقد استند بعضهم إلىٰ هذه المعاني الباطنيَّة للقول بصحَّة نظريَّة تعدُّد القراءات التي تكون في عرض بعضها البعض[1].

فصارت هذه العناصر والسوابق مبرِّراً لمدَّعي التنوير، حتَّىٰ يعتنقوا النظريَّة الغربيَّة المرتبطة بتعدُّد القراءات. ويبدو لنا، أنَّه لا يُؤيِّد أيّ عنصر من هذه العناصر الستَّة المذكورة دعوىٰ تعدُّد القراءات الغربيَّة.

فالعلماء المسلمون يرون إمكان الفهم الصحيح لظواهر النصوص الدِّينيَّة. ولا بدَّ لتحقيق ذلك من مراعاة مجموعة من الشروط والضوابط، بحثوها في علم

(١) انظر: محمّد تقي مصباح اليزدي، تعدد قرائتها، ص ٢٢ – ٢٧.

أُصول الفقه وعند تعرُّضهم أيضاً للقواعد التفسيريَّة. ومن خلال مراعاة هذه القواعد والضوابط، فإنَّنا تارةً نصل إلىٰ فهم يقيني للنصِّ، وأُخرىٰ إلىٰ فهم ظنّي. ومن الواضح أنَّه مع وجود الفهم اليقيني، لا يصل الدور إلىٰ القراءات المتعدِّدة. لكن مع وجود الفهم الظنّي، فإنَّه لا يمكننا ادِّعاء انحصار المعنىٰ في هذا الفهم الشخصي الظنّي، بل لا بدَّ من احترام فهم الآخرين وتفسيرهم. وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّه لا يمكننا القول بصحَّة كلِّ تفسير آخر، بسبب وجود الفهم الظنّي؛ بل الفهم الظنّي المتَّبَع هو الذي يكون مراعياً للقواعد والأُصول والضوابط.

ولعلَّ أفضل دليل علىٰ إمكان الوصول إلىٰ الفهم الصحيح، هو وقوع الحوار والنقاش بيننا وبين أتباع نظريَّة تعدُّد القراءات. فهم يدَّعون بأنَّهم فهموا كلامنا بشكل صحيح، ونحن ندَّعي ذلك أيضاً[1]. بل إنَّ إمكان الوصول إلىٰ الفهم الصحيح، هو أمر مسلَّم في كلِّ حوار ومناقشة.

والطريقة الصحيحة في التعامل مع النصوص وكيفيَّة الكشف عن المراد الحقيقي، هو من خلال مراعاة القواعد والأُصول الهرمنيوطيقيَّة التي سنُبيِّنها فيما يأتي إنْ شاء الله.

ضرورة الاطِّلاع على العلوم اللازمة للتفسير:

يُعَدُّ الاطِّلاع علىٰ العلوم اللَّازمة لعمليَّة تفسير النصوص، من أهمِّ الأُصول والقواعد لتحقُّق الفهم الصحيح. ففي كلِّ نصٍّ تابعٍ لعلمٍ ما أو لمجالٍ محدَّد، لا بدَّ من الاطِّلاع علىٰ مجموعة العلوم الدخيلة في فهمنا له. وليست النصوص الدِّينيَّة مستثناة من هذه القاعدة أبداً. وبالتالي، انطلاقاً من الأهمّيَّة الكبيرة للنصوص الدِّينيَّة في تحقُّق المعرفة الدِّينيَّة ودورها في سعادة الإنسان، لا بدَّ في مقام تفسير هذه

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٦٥.

النصوص من الاطِّلاع علىٰ العلوم الكافية لعمليَّة التفسير هذه. ويوجد انحرافات لا بأس بها في مجال فهم النصوص الدِّينيَّة، مسبَّبَة عن عدم الاعتناء بهذه العلوم الضروريَّة. وقد قال رسول الله ﷺ في هذا الصدد: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوَّأ مقعده من النار»(١).

ولا بدَّ من الالتفات إلىٰ دخالة المستوىٰ المعرفة والمعنوي للإنسان في وصوله إلىٰ مراتب مختلفة من المعنىٰ، مضافاً إلىٰ تأثير هذه العلوم اللَّازمة للتفسير والفهم الصحيح ودخالتها أيضاً. والرواية الآتية تدلُّ علىٰ أنَّ الدرجات المعرفيَّة والوجودية للمفسِّرين، تُعَدُّ من العوامل المؤثِّرة في فهم الآيات الإلهيَّة. فقد ورد عن الإمام عليٍّ عليه السلام أنَّه قال: «إنَّ الله (جلَّ ذكره) قسَّم كلامه ثلاثة أقسام: فجعل قسماً منه يعرفه العالم والجاهل، وقسماً لا يعرفه إلَّا من صفا ذهنه ولطف حسُّه وصحَّ تمييزه ممَّن شرح الله صدره للإسلام، وقسماً لا يعرفه إلَّا الله وأُمناؤه والراسخون في العلم»(٢).

وعلىٰ ضوء هذا الحديث، يختصُّ فهم بعض المعاني القرآنيَّة بالأشخاص الذين وصلوا إلىٰ درجات معرفيَّة ومعنويَّة محدَّدة.

وفيما يلي، سنُشير إلىٰ أهمِّ العلوم التي يُحتاج إليها في تفسير الآيات القرآنيَّة:

١ - العلم بالأُصول اللفظيَّة للفهم:

معرفة الأُصول اللفظيَّة للفهم، تحتاج إلىٰ العلوم اللغويَّة المرتبطة بفهم القرآن وتفسيره. والعلوم اللغويَّة المُحتاج إليها للتفسير، هي:

---

(١) محمّد بن الحسن الحرُّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٥٠؛ محمّد بن عليٍّ بن بابويه القمّي، التوحيد، ص ٩١.

(٢) أحمد بن عليٍّ الطبرسي، الاحتجاج علىٰ أهل اللجاج، ج ١، ص ٢٥٣؛ محمّد بن الحسن الحرُّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٤٣.

- **علم اللغة**؛ أي معرفة المفردات والتراكيب؛ أو العلم الباحث عن مفاد مادَّة المفردات وأشكالها الخاصَّة، التي وُضِعَت لمعانيها بوضع شخصي أو كلّي.

- **علم الصرف**؛ وهو العلم الباحث عن تبدُّل الكلمة إلىٰ صور مختلفة لأجل إفادة معانٍ متعدِّدة (كتبديل لفظ «موت» إلىٰ «مات، يموت، تموت، ماتوا، متُّ، إماتةً، و...»).

- **علم النحو**؛ وهو العلم الباحث عن القواعد التي تُمكِّننا من استكشاف حالات الكلمة من حيث الإعراب والبناء عندما تقع في التراكيب[1].

- **علم البيان**؛ وهو العلم الباحث عن القواعد التي تكشف عن كيفيَّة بيان معنىٰ واحد بأكثر من أُسلوب مختلف من جهة الوضوح والبيان[2].

وهذه العلوم كلُّها، توصلنا إلىٰ الفهم الصحيح لمراد الله تعالىٰ، اعتماداً علىٰ الالتفات الدقيق إلىٰ ألفاظ القرآن والكشف عن العلاقة المنطقيَّة بينها وبين معانيها. وقد أكَّد القرآن الكريم بصراحة علىٰ هذا الالتفات إلىٰ الألفاظ، حيث ورد علىٰ سبيل المثال في سورة مريم: ﴿**فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ الْمُتَّقِينَ وَتُنْذِرَ بِهِ قَوْماً لُدًّا** ﴿٩٧﴾﴾[3]. فيُشير الله تعالىٰ في هذه الآية إلىٰ البُعد اللفظي في القرآن

---

(١) علىٰ سبيل المثال، نشير إلىٰ رواية الإمام الباقر عليه السلام التي استفاد فيها الإمام عليه السلام من قواعد علم النحو لأجل فهم الآية الشريفة. ففي مقام بيان كيفيَّة الوضوء، قال زرارة: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أَلاَ تُخْبِرُنِي مِنْ أَيْنَ عَلِمْتَ وَقُلْتَ: أَنَّ اَلْمَسْحَ بِبَعْضِ اَلرَّأْسِ وَبَعْضِ اَلرِّجْلَيْنِ؟ فَضَحِكَ وَقَالَ: «يَا زُرَارَةُ، قَالَهُ رَسُولُ اَللهِ صلى الله عليه وآله، وَنَزَلَ بِهِ اَلْكِتَابُ مِنَ اَللهِ عزَّ وجلَّ، لِأَنَّ اَللهَ عزَّ وجلَّ قَالَ: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة: ٦]، فَعَرَفْنَا أَنَّ اَلْوَجْهَ كُلَّهُ يَنْبَغِي أَنْ يُغْسَلَ، ثُمَّ قَالَ: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾، فَوَصَلَ اَلْيَدَيْنِ إِلَىٰ اَلْمِرْفَقَيْنِ بِالْوَجْهِ، فَعَرَفْنَا أَنَّهُ يَنْبَغِي لَهُمَا أَنْ يُغْسَلاَ إِلَىٰ اَلْمِرْفَقَيْنِ، ثُمَّ فَصَّلَ بَيْنَ اَلْكَلاَمَيْنِ، فَقَالَ: ﴿وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ فَعَرَفْنَا حِينَ قَالَ: ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ أَنَّ اَلْمَسْحَ بِبَعْضِ اَلرَّأْسِ لِمَكَانِ اَلْبَاءِ، ثُمَّ وَصَلَ اَلرِّجْلَيْنِ بِالرَّأْسِ كَمَا وَصَلَ اَلْيَدَيْنِ بِالْوَجْهِ، فَعَرَفْنَا حِينَ وَصَلَهُمَا بِالرَّأْسِ أَنَّ اَلْمَسْحَ عَلَىٰ بَعْضِهِمَا. (محمّد بن عليٍّ بن بابويه القمّي، من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ١٠٣).

(٢) انظر: جمع من المؤلِّفين، روش شناسي تفسير قرآن، إشراف: محمود رجبي، ص ٣٣٥ – ٣٤٧.

(٣) سورة مريم، الآية ٩٧.

الكريم، وأنَّه أداة لهداية النبيِّ ﷺ للمؤمنين وغير المؤمنين (من خلال التبشير والإنذار). وعلىٰ هذا الأساس، يتَّضح ضرورة الاطِّلاع علىٰ القواعد اللفظيَّة لأجل الكشف عن المراد. ويشهد لهذه الضرورة أيضاً، أنَّ بعض الأخطاء في تفسير القرآن، ناشئة عن عدم الاهتمام بهذه المسائل اللغويَّة.

ومن هنا، تجد العلَّامة الطباطبائي في ذيل الآية الشريفة: ﴿**كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ** ﴿٣﴾﴾[1]، يقول في بيان معنىٰ «التفصيل»:

والمراد بتفصيل آيات القرآن تمييز أبعاضه بعضها من بعض بإنزاله إلىٰ مرتبة البيان بحيث يتمكَّن السامع العارف بأساليب البيان من فهم معانيه وتعقُّل مقاصده[2].

وعلىٰ هذا الأساس، يكون الله تعالىٰ قد أنزل ألفاظ القرآن بحيث يكون الالتفات إلىٰ بُعدها اللغوي شرطاً أَوَّليًّا وضروريًّا للكشف عن المراد.

٢ - المعارف العقليَّة:

يجب علىٰ المفسِّر الاطِّلاع علىٰ المعارف العقليَّة؛ إذ هي من الأبعاد العلميَّة الضروريَّة في عمليَّة التفسير والتي تُؤدّي إلىٰ الفهم الصحيح للآيات. فعلىٰ سبيل المثال، قد أُشير إلىٰ هذا الأمر في بعض الموارد من (توحيد الصدوق).

عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَأَلْتُ الرِّضَا عَلِيَّ بْنَ مُوسَىٰ عليه السلام عَنْ قَوْلِ الله عزّ وجلّ: ﴿**كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ** ﴿١٥﴾﴾[3]، فَقَالَ: «إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ لَا يُوصَفُ بِمَكَانٍ يَحُلُّ فِيهِ فَيُحْجَبَ عَنْهُ فِيهِ عِبَادُهُ، وَلَكِنَّهُ يَعْنِي: إِنَّهُمْ عَنْ ثَوَابِ رَبِّهِمْ لَمَحْجُوبُونَ»[4].

---

(١) سورة فُصِّلت، الآية ٣.

(٢) محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٧، ص ٣٥٩.

(٣) سورة المطفِّفين، الآية ١٥.

(٤) محمّد بن عليِّ بن بابويه القمّي، التوحيد، ص ١٦٢.

فيستفيد هذا الحديث من المعرفة العقليَّة القائلة بأنَّ الله تعالىٰ ليس مادّيًّا ولا يمكن توصيفه بمكان يحلُّ فيه. وبالتالي، لا يُراد من «محجوبون» في آية ﴿**كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ ﴿١٥﴾**﴾ وجود حاجب يوم القيامة بين الله تعالىٰ وبين عباده، بل المراد أنَّهم محرومون من الوصول إلىٰ الثواب الإلهي يوم القيامة. ومن الواضح، أنَّه لا يمكن حمل هذه الآية علىٰ خلاف ظاهرها إلَّا انطلاقاً من هذه المعرفة الفلسفيَّة.

عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: سَأَلْتُ الرِّضَا عَلِيَّ بْنَ مُوسَىٰ عليه السلام عَنْ قَوْلِ الله عزّ وجلّ: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾**﴾[1]، فَقَالَ: «إِنَّ اللهَ عزّ وجلّ لَا يُوصَفُ بِالمَجِيءِ وَالذَّهَابِ، تَعَالَىٰ عَنِ الاِنْتِقَالِ، إِنَّمَا يَعْنِي بِذَلِكَ: وَجَاءَ أَمْرُ رَبِّكَ وَالمَلَكُ صَفًّا صَفًّا»[2].

ويظهر من هذا الحديث أنَّ الإمام الرضا عليه السلام قد استفاد من المعرفة العقليَّة القائلة بأنَّ الله تعالىٰ ليس مادّيًّا ولا يمكن وصفه بالانتقال والذهاب والمجيء، ففسَّر الآية الشريفة: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴿٢٢﴾**﴾ علىٰ هذا الأساس، فقال عليه السلام بأنَّه لا يُراد من «جاء ربُّك» مجيء الله، بل مجيء أمر الله. فعلىٰ الرغم من عدم وجود هذه المعرفة العقليَّة في هذه الآية الشريفة، إلَّا أنَّ الإمام عليه السلام استفاد منها للكشف عن مراد الله تعالىٰ من عبارة «جاء ربُّك».

وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّه لا يُشترَط دائماً أنْ تكون المعارف العقليَّة (البديهيَّة أو البرهانيَّة) معيَّنة دائماً لمعنىٰ اللفظ؛ بل يمكن في بعض الأحيان أنْ يكون لها دلالة سلبيَّة؛ بمعنىٰ أنَّها تنفي فقط المعنىٰ الظاهري للفظ، ونبقىٰ نحتاج إلىٰ قرينة لتحديد المراد الأصلي من اللفظ. وبيان ذلك: أنَّنا تارةً نُحدِّد المعاني التي لا تُراد

---

(١) سورة الفجر، الآية ٢٢.

(٢) محمّد بن عليٍّ بن بابويه القمّي، التوحيد، ص ١٦٢.

قطعاً من الكلام، وأُخرىٰ نُحدِّد المعنىٰ المراد قطعاً. لذا، يمكننا الاستعانة بالمعارف العقليَّة للقطع بنفي بعض المعاني المحتملة، أو للقطع بالمعنىٰ المراد للمتكلِّم. وعندما تعيننا هذه المعارف علىٰ نفي بعض الاحتمالات، فإنَّ البيان القطعي للمعنىٰ المُراد يبقىٰ مفتقراً إلىٰ قرائن وشواهد. فعلىٰ سبيل المثال، نقول: «الله تعالىٰ يرىٰ كلَّ الأُمور». فاستناداً إلىٰ الدليل العقلي القطعي القائل بأنَّ الله تعالىٰ ليس مادّيًّا، فإنَّنا نستطيع أنْ نجزم بأنّه ليس له عين مادّيَّة باصرة يرىٰ بها. واستناداً إلىٰ الدليل العقلي القطعي القائل بأنَّ الله تعالىٰ كمال مطلق (أي إنَّ الله تعالىٰ يشتمل علىٰ كلِّ كمال بأشرف نحو وأكمل وجه)، فإنَّنا نجزم بأنَّه تعالىٰ مطَّلع علىٰ كلِّ الأُمور، ولا يمنع ذلك عدم امتلاكه لعين مادّيَّة باصرة. وفي هذه الموارد، استفدنا من البراهين العقليَّة بنحو سلبي - فسلبنا المعنىٰ المادّي للرؤية عن الله تعالىٰ - وبنحو إيجابي - فأثبتنا أصل الرؤية والاطِّلاع لله تعالىٰ -.

وبعبارة أُخرىٰ: تارةً تكون هذه المعارف العقليَّة بمثابة القرينة المعيِّنة (وهي القرينة التي نستفيد منها بنحو إيجابي فنُحدِّد معنىٰ للكلام)، وأُخرىٰ بمنزلة القرينة الصارفة (أي القرينة التي نستفيد منها بنحو سلبي فننفي بعض المعاني). فعلىٰ سبيل المثال، في الآية الشريفة: ﴿**إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ** ﴿٢٣﴾﴾[1]، نستفيد من الدليل العقلي القطعي علىٰ أنَّ الله ليس مادّيًّا ولا يمكن رؤيته بالعين الباصرة، فننفي المعنىٰ المادّي للرؤية في الآية؛ لكن تحديد المراد الحقيقي للرؤية المذكورة في الآية يحتاج إلىٰ قرائن أو أدلَّة أُخرىٰ[2].

فالمعارف العقليَّة القطعيَّة، هي في الحقيقة قرائن عقليَّة؛ بمعنىٰ أنَّ العقل يستفيد في بعض الأحيان من القرائن العقليَّة غير اللفظة بدلاً من استفادته من

---

(١) سورة القيامة، الآية ٢٣.

(٢) انظر: بعض المؤلِّفين، روش شناسي تفسير قرآن، تحت إشراق: محمود رجبي، ص ١٩٠.

القرائن اللفظيَّة المذكورة في الكلام. وانطلاقاً من هذه المعارف العقليَّة، يمكن للمخاطَب أنْ يصل إلىٰ مراد المؤلِّف[(١)].

وفي هذه الموارد، حتَّىٰ لو لم نتمكَّن من العثور علىٰ قرائن معيِّنة للمراد الحقيقي من الآية، فإنَّ الدليل العقلي ينفعنا في نفي الاستفادة الخاطئة من الآية.

الالتفات إلى الآيات المحكمة والمتشابهة:

من المسائل المهمَّة التي يجب الالتفات إليها في عمليَّة فهم النصوص، هي التفكيك بين الدلالات الصريحة وغير الصريحة. فلا يصحُّ الادِّعاء بأنَّ كلَّ النصوص لها مستوىٰ واحد من الدلالات؛ وبالتالي، لا يمكن القول بأنَّه، عند مواجهتنا لأيِّ نصٍّ، فإنَّه بإمكاننا الوصول إلىٰ مراد المؤلِّف؛ بل يوجد بعض النصوص التي تكون دلالتها صريحة، وبعضها الآخر تكون دلالتها مبهمة. وهذا ما عبَّر عنه العلماء المسلمون بـ «المحكم والمتشابه». وقد استندوا في هذا التعبير إلىٰ الآية الشريفة: ﴿**هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبَابِ ۝٧**﴾[(٢)].

ويقول العلَّامة الطباطبائي رحمه الله في ذيل هذه الآية الشريفة: إنَّ المراد من المحكمات هو الآيات الصريحة والواضحة. فهذه الآية تريد أنْ تقول بأنَّ الآيات المحكمة، بخلاف الآيات المتشابهة، لا تشابه فيها، ويفهم القارئ معناها دون أيِّ اشتباه أو ترديد. والمراد بالتشابه كون الآية بحيث لا يتعيَّن مرادها لفهم السامع

---

(١) انظر: محمّد تقي مصباح اليزدي، قرآن شناسي، ج ٢، ص ١٢٨.

(٢) سورة آل عمران، الآية ٧.

بمجرَّد استماعها، بل يتردَّد بين معنىٰ ومعنىٰ حتَّىٰ يرجع إلىٰ محكمات الكتاب فتُعيِّن هي معناها وتُبيِّنها بياناً[١]. وعلىٰ هذا الأساس، يكون المعيار في فهم الآيات هو ملاحظة الآيات المحكمة، فيجب أنْ تكون هذه الآيات هي المحور في فهم الآيات المتشابهة. فمن أهمِّ أسباب الفهم الخاطئ للآيات، هو عدم إرجاع المتشابهات إلىٰ المحكمات، وإسقاط التفاسير الشخصيَّة عليها. وقد قال الإمام الصادق عليه السلام بعد تلاوة هذه الآية: «إنَّما هلك الناس في المتشابه لأنَّه لم يقفوا علىٰ معناه، ولم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بآرائهم»[٢].

وقد أكَّد علماء الإسلام علىٰ ضرورة الرجوع إلىٰ الآيات المحكمة عند مواجهة المتشابهات من الآيات، وقد عدُّوا ذلك أساساً للتفسير، وطريقاً لتجنُّب التفسير الخاطئ، ونظاماً ممنهجاً للوصول إلىٰ الفهم الصحيح. وقد عبَّر القرآن الكريم عن الآيات المحكمة بوصف «أُمِّ الكتاب» لأجل هذا الأمر. فلفظ «الأُمِّ»، يعني المرجع الذي يجب أنْ يرجع الآخرون أو الأشياء إليه. والآيات المحكمة هي أُمٌّ لأنَّها مرجع للآيات المتشابهة. فمن الواضح أنَّ مرجع بعض الآيات القرآنيَّة (وهي المتشابهات) إلىٰ بعضها الآخر (وهي المحكمات). وعلىٰ هذا الأساس، يشتمل القرآن الكريم علىٰ آيات تكون هي الأُمُّ والمرجع للآيات الأُخرىٰ، فيزول بواسطتها الترديد الحاصل من الآيات المتشابهة. وبالتالي، تصبح الآيات المتشابهة في نفسها، محكمة بواسطة إرجاعها إلىٰ الآيات المحكمة. فالآيات المحكمة، محكمة بنفسها، والآيات المتشابهة، محكمة بغيرها[٣].

ومن خلال الالتفات إلىٰ ما ذكرنا، يتَّضح أنَّه يجب أنْ لا يكون وجود الآيات المتشابهة واحتمالها لأكثر من معنىٰ، دليلاً علىٰ صحَّة نظريَّة تعدُّد القراءات؛ لأنَّه:

---

(١) انظر: محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٢٠.

(٢) محمّد بن الحسن الحرُّ العاملي، وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٤٨.

(٣) انظر: محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٢٠ و٢١.

أوَّلاً: لا يكشف وجود هذه الاحتمالات عن صحَّتها كلِّها.

وثانياً: المعيار في معاني الآيات المتشابهة هو الآيات المحكمة.

التجنُّب عن القبليَّات المعرفيَّة والتعلُّقات القلبيَّة في عمليَّة التفسير:

من الجهات الهرمنيوطيقيَّة الأساس في الفكر الإسلامي، هو دور القبليَّات المعرفيَّة والتعلُّقات القلبيَّة عند التعامل مع النصوص الدِّينيَّة، وضرورة التخلُّص منها أو التجنُّب عنها. فإدخال هذه القبليَّات والتعلُّقات في عمليَّة فهم النصوص الدِّينيَّة، يُعَدُّ من المصاديق الواضحة لمنهج التفسير بالرأي، الذي نهت الروايات عنه بشدَّة، وبُحِثَ عنه أيضاً في التفاسير والمصادر المرتبطة بعلوم القرآن ومنهج فهم الحديث. وقد ورد في رواية مشهورة في هذا المجال عن النبيِّ ﷺ أنَّه قال: «من فسَّر القرآن برأيه فليتبوَّأ مقعده من النار»[1]. وقال ﷺ أيضاً: «ما آمن بي من فسَّر برأيه كلامي»[2].

وفي هذا المقام، ثَمَّة كلام لأمير المؤمنين عليه السلام يصف فيه من أسقط رأيه علىٰ القرآن الكريم ولم يعمل بالحقِّ، بأنَّه اقتبس جهائل من جُهَّال، وغير ذلك من الصفات، يُبيِّنها عليه السلام في كلامه التالي:

«وآخر قد تسمَّىٰ عالماً وليس به، فاقتبس جهائل من جُهَّال وأضاليل من ضُلَّال، ونصب للناس أشراكاً من حبائل الغرور وقول زور، قد حمل الكتاب علىٰ آرائه، وعطف الحقَّ علىٰ أهوائه، يُؤمِّن الناسَ من العظائم، ويُهوِّن كبير الجرائم، يقول: أقف عند الشُّبُهات، وفيها وقع، ويقول: أعتزل البدع، وبينها اضطجع،

---

(١) الملَّا محسن فيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ١، ص ٣٥.

(٢) محمّد بن عليِّ بن بابويه القمي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ١١٦؛ محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٩٧.

فالصورة صورة إنسان والقلب قلب حيوان، لا يعرف باب الهدىٰ فيتَّبعه، ولا باب العمىٰ فيصدُّ عنه، وذلك ميِّت الأحياء»[١].

ويقول العلَّامة الطباطبائي في مقدّمة تفسيره، في مقام ذمِّ التفسير المتأثِّر بالقبليَّات المعرفيَّة:

واختيار المذاهب الخاصَّة واتِّخاذ المسالك والآراء المخصوصة وإنْ كان معلولاً لاختلاف الأنظار العلميَّة أو لشيء آخر كالتقاليد والعصبيَّات القوميَّة، وليس هاهنا محلَّ الاشتغال بذلك، إلَّا أنَّ هذا الطريق من البحث أحرىٰ به أنْ يُسمَّىٰ تطبيقاً لا تفسيراً. ففرق بين أنْ يقول الباحث عن معنىٰ آية من الآيات: ما ذا يقول القرآن؟ أو يقول: ما ذا يجب أنْ نحمل عليه الآية؟ فإنَّ القول الأوَّل يوجب أنْ ينسىٰ كلَّ أمر نظري عند البحث، وأن يتَّكي علىٰ ما ليس بنظري، والثاني يوجب وضع النظريَّات في المسألة وتسليمها وبناء البحث عليها، ومن المعلوم أنَّ هذا النحو من البحث في الكلام ليس بحثاً عن معناه في نفسه[٢].

وقد انتقد العلَّامة المشَّائين بسبب تأويلاتهم غير الصحيحة للقرآن الكريم. فقد تأوَّلوا الآيات الواردة في حقائق ما وراء الطبيعة وآيات الخلقة وحدوث السماوات والأرض وآيات البرزخ وآيات المعاد، حتَّىٰ إنَّهم ارتكبوا التأويل في الآيات التي لا تلائم الفرضيَّات والأُصول الموضوعة التي نجدها في العلم الطبيعي: من نظام الأفلاك الكلِّيَّة والجزئيَّة، وترتيب العناصر والأحكام الفلكيَّة والعنصريَّة، إلىٰ غير ذلك، مع أنَّهم نصُّوا علىٰ أنَّ هذه الأنظار مبتنية علىٰ أُصول موضوعة لا بيِّنة ولا مبيَّنة[٣].

---

(١) محمّد بن حسين الشريف الرضي، نهج البلاغه، ترجمة: محمّد دشتي، الخطبة ٨٧، ص ١٤٦ – ١٤٨.
(٢) محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٦.
(٣) المصدر السابق.

كما ذمَّ العلَّامة الطباطبائي مسلك أهل التصوُّف من الفلاسفة؛ فإنَّهم لاشتغالهم بالسير في باطن الخلقة واعتنائهم بشأن الآيات الأنفسيَّة دون عالم الظاهر وآياته الآفاقيَّة اقتصروا في بحثهم علىٰ التأويل، ورفضوا التنزيل، فاستلزم ذلك اجتراء الناس علىٰ التأويل، وتلفيق جمل شعريَّة والاستدلال من كلِّ شيء علىٰ كلِّ شيء، حتَّىٰ آل الأمر إلىٰ تفسير الآيات بحساب الجمل وردِّ الكلمات إلىٰ الزبر والبيِّنات والحروف النورانيَّة والظلمانيَّة إلىٰ غير ذلك[١].

وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّه ليس كلُّ قبليَّة معرفيَّة وفرض مسبَق يضرَّان بعمليَّة الفهم الصحيح؛ بل المراد من المضرِّ منهما:

أوَّلاً: تلك الطائفة التي لم تستند إلىٰ دليل علمي، والتي تفتقد القيمة المعرفيَّة؛ لأنَّ الاستفادة من المعارف غير المعتبرة في عمليَّة التفسير، يُؤدّي إلىٰ الانحراف عن كشف مراد المؤلِّف.

وثانياً: القبليَّات المعرفيَّة غير المرتبطة بالأثر، بحيث يكون الالتفات إليها مؤدّياً إلىٰ الإخلال في فهم الأثر المكتوب أو الملفوظ.

وثالثاً: القبليَّات غير الضروريَّة في فهم الأثر؛ لأنَّ العلم بالأُمور الضروريَّة لفهم الأثر لا يضرُّ بفهمه، بل ضروري للوصول إلىٰ فهمه بنحو صحيح. فعلىٰ سبيل المثال، لا بدَّ من العلم بمعاني الألفاظ أو بفضاء إيجاد الأثر من قِبَل المؤلِّف، حتَّىٰ يمكننا الكشف بشكل صحيح عن مراده.

ورابعاً: الفرضيَّات المسبَقة التي يُسقِطها المفسِّر علىٰ الأثر؛ بمعنىٰ أنَّه يُفسِّر الأثر علىٰ طبقها، فقط لأنَّه يعتقد بصحَّتها، فيُطبِّقها عليه بنحو غير منطقي.

وبالتالي، فإنَّ مجرَّد امتلاك فرضيَّات مسبقة وقبليَّات معرفيَّة - حتَّىٰ وإنْ كانت غير علميَّة وباطلة -، لا ينفي إمكان الكشف عن مراد المتكلِّم؛ بل محلُّ البحث

(١) المصدر السابق، ص ٧.

هو في إدخال هذه القبليَّات في عمليَّة التفسير، وليس في أصل وجودها. وحيث لم يوجد أيُّ دليل علىٰ ضرورة تدخُّل هذه القبليَّات تكويناً بنحوٍ مخلٍّ في عمليَّة التفسير، فإنَّه يمكن تجنُّب الأضرار في هذا المجال من خلال مراعاة المفسِّر لشروط التفسير اللَّازمة.

مضافاً إلىٰ ذلك، يجب عدم الغفلة عن دور التعلُّقات القلبيَّة والميول في عمليَّة فهم الأثر. فلا يمكن لأحد أنْ يشكَّ في تأثُّر الإنسان بتعلُّقاته وتوقُّعاته الشخصيَّة ورغباته الفرديَّة والاجتماعيَّة. فالإنسان - شاء أم أبىٰ - يواجه هذه الحالات الباطنيَّة في ظروف مختلفة. وبعض هذه العلاقات والتوقُّعات مطلوبة، ولها خلفيَّة محكَمة. بخلاف بعضها الآخر، حيث لا يمكن الدفاع عنها من جهة عقليَّة ولا عرفيَّة ولا دينيَّة. وبشكلٍ عامٍّ، تدخل أيُّ ميل أو رغبة - مطلوبة أو غير مطلوبة - في فهم الأثر؛ بمعنىً تأثير التعلُّقات القبليَّة في نوع المعرفة، لهو أمر مذموم، ويجب السعي لاجتنابه. علىٰ سبيل المثال، لو كان لدينا شخص له علاقة وطيدة مع شخص آخر، فإنَّه يجب أنْ لا تُؤثِّر هذه العلاقة وهذا الميل الشديد تجاهه علىٰ فهم آراء الآخرين الصريحة عن هذا الشخص. ومن جهة أُخرىٰ، ثَمَّة أنحاء من التأثير لبعض التعلُّقات القلبيَّة يمكن قبولها. وهذا من قبيل: تأثير بعض الميول علىٰ مزيد الاهتمام بالأثر وتعميق المعرفة والاطِّلاع علىٰ مختلف زواياه وملاحظة دوره بالنسبة إلىٰ مختلف الواقعيَّات. فهذا مضافاً إلىٰ أنَّه لا ربط له بسوء الفهم، فإنَّه يُمهِّد الأرضيَّة للفهم العميق والواسع.

ويريد المفسِّر، في عمليَّة التفسير، الوصول إلىٰ فهم صحيح لمراد المؤلِّف من خلال النصِّ ودلالته. لذا، يذهب نحو النصِّ بطريقة منفعلة. وعلىٰ هذا الأساس، فإنَّ إدخال التعلُّقات والميول في عمليَّة فهم الأثر، لهو أمر مخالف لرسالة المفسِّر. ويُعَدُّ انفعال المفسِّر أثناء مواجهته للنصِّ الديني، من أقلِّ مقتضيات التقوىٰ؛ إذ لا

معنىٰ لأنْ يُسقِط المفسِّر آراءه علىٰ القرآن الكريم عندما يكون في مقام فهم الآيات. وقد ذكر الله تعالىٰ أنَّ هذا القرآن الكريم هو سبب لهداية أهل التقوىٰ فقط، حيث قال: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ ۝٢﴾[1]. وأدنىٰ مرتبة من مراتب التقوىٰ هي انفعال الإنسان في مقام الفهم الصحيح لظواهر الآيات، من دون أنْ يُدخِل في ذلك قبليَّاته وميوله.

السعي لفهم معاني الألفاظ في زمن النزول:

تتشكَّل العبارة من مجموعة كلمات، حيث يُعَدُّ الفهم الصحيح لهذه الكلمات مهمًّا جدًّا في فهم الأثر بشكل صحيح. ومن الأُصول المهمَّة في عمليَّة التفسير هو الكشف عن معاني الكلمات بنحو متناسب مع ظرف النزول - زماناً ومكاناً -، ويجب عدم الاكتفاء بالمعنىٰ الحالي المرتكز في الأذهان. لذا، يجب الالتفات إلىٰ ما يلي:

أوَّلاً: ربَّما تكون المعاني المرتكزة حاصلة من ارتكازات متأخِّرة عن زمن النزول، بحيث تكون مختلفة عن المعاني المرتكزة في زمن النزول أو مختلفة عن المعنىٰ الذي أراده المؤلِّف. لذا، يجب بذل الجهد في مراجعة المصادر المعتبرة، للوصول إلىٰ المعنىٰ الأصلي في زمان النزول.

وثانياً: انطلاقاً من أنَّ القرآن أو أيَّ نصٍّ آخر، يتناسب مع الظروف الثقافيَّة للمخاطَب ولفضاء النزول، ففي مقام الكشف عن المعنىٰ الحقيقي للجمل، لا بدَّ من ملاحظة معاني الكلمات المتناسبة مع تلك الظروف.

وثالثاً: يجب الاطِّلاع علىٰ كلِّ المعاني المحتمَلة للفظ؛ إذ علىٰ الرغم من أنَّ تعيُّن المعنىٰ المراد للمؤلِّف يحصل من خلال القرائن، إلَّا أنَّ عدم الاطِّلاع علىٰ هذه المعاني المحتملة يمكن أنْ يُؤدّي بالمفسِّر إلىٰ الوقوع في التفسير الخاطئ[2].

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢.

(٢) انظر: جمع من المؤلِّفين، روش شناسي تفسير قرآن، إشراف: محمود رجبي، ص ٨١ - ٨٣.

ضرورة الالتفات إلى القرائن:

القرائن هي أُمور لها نوع ارتباط لفظي أو معنوي بالكلام، وتُؤثِّر في فهم مراد المتكلِّم. وقد تكون هذه القرائن متَّصلة بالكلام (القرائن المتَّصلة)[1] أو منفصلة عنه (القرائن المنفصلة)[2]، كما قد تكون لفظيَّة (القرائن اللفظيَّة أو المقاليَّة) أو غير لفظية (القرائن غير اللفظيَّة أو القرائن اللبيَّة أو العقليَّة). والقرائن غير اللفظيَّة من قبيل: ظرف صدور الكلام، وصفات المتكلِّم وخصائصه، وحالات المخاطَب ومشخَّصاته، والبراهين العقليَّة، والحقائق العلميَّة، والوقائع الخارجيَّة المرتبطة بمفاد الكلام. وهذه الأُمور كلُّها تُسمَّىٰ بـ«القرينة»، من حيث دلالتها علىٰ المعنىٰ ومدلول الكلام[3]. وسوف نشير فيما يلي إلىٰ أهمِّ القرائن التي لها تأثير أساسي في فهم المراد الجدّي للمتكلِّم.

١ - لحن الكلام:

يُعَدُّ «لحن الكلام» من القرائن التي لها دور مهمٌّ في الفهم الصحيح للأثر.

---

(١) القرينة المتَّصلة هي قرينة مرافقة للكلام، وتوجد في الكلام نفسه، وتُحدِّد المراد الأصلي للمتكلِّم. علىٰ سبيل المثال، في عبارة «اعطِ كلَّ الموظَّفين حقوقهم إلَّا الذين يتأخَّرون في حضورهم إلىٰ العمل»، قد تخصَّص الحكم بإعطاء كلِّ الموظَّفين حقوقهم في الكلام نفسه وبنحو متَّصل. لذا، لا يكون إعطاء الحقوق قد ورد بنحوٍ عامٍّ في هذا البند القانوني.

(٢) القرنية المنفصلة هي قرينة ناظرة إلىٰ الكلام، لكنَّها منفصلة عنه، وتُحدِّد المراد من الكلام. علىٰ سبيل المثال، نقول في يوم من الأيَّام: «ادعوا العلماء المسلمين إلىٰ الاحتفال القرآني في النصف من شهر رمضان»، وفي يوم آخر نقول: «العلماء المسلمون الذين لهم كتابات تفسيريَّة، ادعوهم إلىٰ الاحتفال القرآني». فالعبارة الثانية تُخصِّص العبارة الأُولىٰ، لكنَّه تخصيص بمخصِّص منفصل؛ لأنَّه مخصِّص ورد في كلام آخر وفي يوم آخر. وعلىٰ الرغم من كون المخصِّص منفصلاً عن الكلام الأصلي، إلَّا أنَّه يُزيل عموم العامِّ، فيتَّضح أنَّ مراد المتكلِّم هو خصوص العلماء المسلمين الذي لديهم كتابات تفسيريَّة.

(٣) انظر: جمع من المؤلِّفين، روش شناسي تفسير قرآن، إشراف: محمود رجبي، ص ١٠٩ و١١٠.

والمراد بلحن الكلام هو «تلفُّظ الكلمات في الكلام الملفوظ، وكيفيَّة الكلمات وتركيبها في الكلام المكتوب»[(١)]. ومن الواضح أنَّ الكُتَّاب والمتكلِّمين، يستفيدون في آثارهم من لحنٍ خاصٍّ لأجل نقل المراد إلىٰ مخاطَبيهم، بحيث لا يقع المخاطَبون في الاشتباه في فهم المراد. علىٰ سبيل المثال، في عبارة «الإعدام لا تُحرِّره»، يختلف معناه في اللفظ والكتابة عندما تصدر من القاضي مثلاً. فتارةً يُركِّز القاضي علىٰ عبارة الإعدام، فيتوقَّف، ثمّ يقول: «لا تُحرِّره»، فنفهم لزوم الإعدام والحكم علىٰ المتَّهم بعدم تحريره. وتارةً أُخرىٰ، يُركِّز القاضي علىٰ «تُحرِّره»، ويتوقَّف بعد لا، فيقول: «الإعدام! لا»، ثمّ يقول: «تُحرِّره»، فنفهم أنَّ القاضي ينفي حكم الإعدام عن المتَّهم ويُثبِت له الحرّيَّة. وكما ترىٰ، فإنَّ عبارة واحدة، اختلف معناها بسبب لحن الكلام. وهكذا الأمر أيضاً في الكتابة، فعندما تكتب: «الإعدام، لا تُحرِّره»، تفيد معنىٰ غير العبارة التالية: «الإعدام! لا، تُحرِّره». وعلىٰ هذا الأساس، فإنَّ المتكلِّم أو الكاتب، يعتمدان علىٰ لحن الكلام لأجل إيصال المعنىٰ خالياً عن الإبهام.

ويقول العلَّامة الطباطبائي في تفسير الميزان، في ذيل الآية الشريفة: ﴿**عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ ۝١ عَنِ النَّبَإِ الْعَظِيمِ ۝٢ الَّذِي هُمْ فِيهِ مُخْتَلِفُونَ ۝٣ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ۝٤ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ۝٥**﴾[(٢)]:

لحن التهديد هو القرينة علىٰ أنَّ المتسائلين هم المشركون النافون للبعث و الجزاء دون المؤمنين ودون المشركين والمؤمنين جميعاً[(٣)].

فانطلاقاً من الآيتين: ﴿**كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ۝٤ ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ ۝٥**﴾، فهم العلَّامة

(١) المصدر السابق، ص ١٨١.
(٢) سورة النبأ، الآية ١ – ٥.
(٣) محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢٠، ص ١٦٠.

الطباطبائي أنَّ اللحن هو لحن تهديد وناظر إلىٰ العاقبة السيِّئة للمنكرين، فاستفاد من ذلك أنَّ السائلين أيضاً هم المشركون أنفسهم.

٢ - دور الالتفات إلىٰ شأن النزول وفضائه:

لو تحدَّد شأن الصدور في كلام ما، فإنَّه يمكن أنْ يُؤثِّر جدًّا في تحديد المعنىٰ المراد؛ لأنَّ العلم بشأن النزول يُؤدّي إلىٰ انصراف الكلام عن الكثير من المعاني إلىٰ معاني محدودة. وبعبارة أُخرىٰ: الالتفات إلىٰ المصاديق القطعيَّة للكلام - سواء حصل ذلك من خلال العلم بشأن النزول أو من طريق آخر -، مانع من حمل الكلام علىٰ المعاني المخالفة لهذه المصاديق. لذا، يسعىٰ المفسِّرون، من خلال بيانهم لشأن النزول، إلىٰ تضييق دائرة المعاني المنسوبة إلىٰ الآيات. ومن هذا الطريق أيضاً، يمكننا الدفاع عن المعاني التي نراها، مقابل الاستفادات والأفهام غير المتناسبة مع شأن النزول.

ومن فوائد الالتفات إلىٰ فضاء النزول، هو تخصيص العامِّ. فلو لاحظنا الأثر بنحو ظاهري ودون الالتفات إلىٰ مورد صدوره، فإنَّه يدلُّ دلالة عامَّة. لكن، عندما نلتفت إلىٰ فضاء الصدور، فإنَّنا سنفهم من النصِّ دلالة أخصّ[1].

ويرىٰ البعض، أنَّ بيان سبب النزول، من جهة كونه علماً بالسبب، سيوجِب لنا العلم بالمسبَّب. وهذا طريق متين لفهم معاني القرآن. فيقول في هذا المجال:

> **(منها) الوقوف علىٰ المعنىٰ وإزالة الإشكال حيث إنَّ بيان سبب النزول طريق قوي إلىٰ فهم معاني القرآن، بل معين علىٰ فهم الآية حيث إنَّ العلم بالسبب يورث العلم بالمسبَّب**[2].

---

(١) انظر: سعدي صفاري، تأثير شناخت زمينه‌هاي صدور در فهم حديث، في: مجلَّة علوم حديث، العدد ٣٥ و٣٦، ربيع وصيف ١٣٨٤، ص ١٠٢.

(٢) السيِّد أمير أبو الفتوح الحسيني الجرجاني، آيات الأحكام، مقدّمة الجزء ٢، ص ٤٢.

وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّ الالتفات إلىٰ شأن وفضاء النزول، لا يعني حصر المعنىٰ في مورد النزول فقط؛ لأنَّ شأن النزول هو ظرف فقط لنزول الآية. وقد ورد عن الإمام الباقر عليه السلام أنَّه قال: «ولو أنَّ آية نزلت في قوم ثمّ ماتوا أُولئك ماتت الآية إذًا ما بقي من القرآن شيء»(١).

ويقول الإمام الصادق عليه السلام أيضاً في هذا المجال: «ولو كانت إذا نزلت آية علىٰ رجل ثمّ مات ذلك الرجل ماتت الآية مات الكتاب، ولكنَّه حيٌّ يجري فيمن بقي كما جرىٰ فيمن مضىٰ»(٢).

وعلىٰ سبيل المثال، يمكننا الإشارة إلىٰ حديث نبوي شريف، ظاهره الدلالة علىٰ أنَّ كلَّ شخص بشَّر النبيَّ صلى الله عليه وآله بخروج شهر صفر فله الجنَّة. والحال، أنَّه عند الالتفات إلىٰ شأن صدور هذا الحديث، نجد أنَّ مراد النبيِّ صلى الله عليه وآله من هذا الحديث هو تعريف الناس بأنَّ أبا ذرٍّ في الجنَّة. وينقل الشيخ الصدوق: أَنَّه كَانَ اَلنَّبِيُّ صلى الله عليه وآله ذَاتَ يَوْمٍ فِي مَسْجِدِ قُبَا وَعِنْدَهُ نَفَرٌ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَقَالَ: «أَوَّلُ مَنْ يَدْخُلُ عَلَيْكُمُ اَلسَّاعَةَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ اَلْجَنَّةِ»، فَلَمَّا سَمِعُوا ذَلِكَ قَامَ نَفَرٌ مِنْهُمْ فَخَرَجُوا، وَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يُحِبُّ أَنْ يَعُودَ لِيَكُونَ أَوَّلَ دَاخِلٍ فَيَسْتَوْجِبَ اَلْجَنَّةَ، فَعَلِمَ اَلنَّبِيُّ صلى الله عليه وآله ذَلِكَ مِنْهُمْ، فَقَالَ لِمَنْ بَقِيَ عِنْدَهُ مِنْ أَصْحَابِهِ: «إِنَّهُ سَيَدْخُلُ عَلَيْكُمْ جَمَاعَةٌ يَسْتَبِقُونَ، فَمَنْ بَشَّرَنِي بِخُرُوجِ آذَارَ فَلَهُ اَلْجَنَّةُ»، فَعَادَ اَلْقَوْمُ وَدَخَلُوا وَمَعَهُمْ أَبُو ذَرٍّ رضي الله عنه، فَقَالَ لَهُمْ: «فِي أَيِّ شَهْرٍ نَحْنُ مِنَ اَلشُّهُورِ اَلرُّومِيَّةِ؟»، فَقَالَ أَبُو ذَرٍّ: قَدْ خَرَجَ آذَارُ يَا رَسُولَ اَللهِ، فَقَالَ صلى الله عليه وآله: «قَدْ عَلِمْتُ ذَلِكَ يَا أَبَا ذَرٍّ، وَلَكِنِّي أَحْبَبْتُ أَنْ يَعْلَمَ قَوْمِي أَنَّكَ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ اَلْجَنَّةِ»(٣). فيظهر من شأن صدور هذا الحديث، أنَّ المراد هو بيان

---

(١) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ١، ص ٣٢٨.

(٢) محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٩٢؛ محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٣، ص ٤.

(٣) محمّد بن عليٍّ بن بابويه القمّي، معاني الأخبار، ص ٢٠٤.

مقام أبي ذرٍّ وأنَّه من أهل الجنَّة، وليس المراد بيان كون كلِّ من أخبر بانتهاء شهر صفر فهو من أهل الجنَّة[١].

وكذلك الأمر في الحديث الوارد عن النبيِّ ﷺ أنَّ: «الفرار من الطاعون كالفرار من الزحف»[٢]. فظاهر هذا الحديث أنَّ الفرار من الطاعون قبيح كالفرار من الحرب. والحال، أنَّه عند الالتفات إلىٰ شأن صدور هذا الحديث، لما استفدنا هذا المعنىٰ. فقد سُئِلَ الإمام موسىٰ بن جعفر عليه السلام عن هذا الحديث، فقال: «إنَّ رَسُولَ الله ﷺ إِنَّمَا قَالَ هَذَا فِي قَوْم كَانُوا يَكُونُونَ فِي الثُّغُورِ فِي نَحْوِ الْعَدُوِّ، فَيَقَعُ الطَّاعُونُ، فَيُخَلُّونَ أَمَاكِنَهُمْ وَيَفِرُّونَ مِنْهَا، فَقَالَ رَسُولُ الله ﷺ ذَلِكَ فِيهِمْ»[٣].

٣ - ضرورة الالتفات إلىٰ السياق للكشف عن المعنىٰ المَقصود:

يُعَدُّ الالتفات إلىٰ السياق من أهمِّ أُصول الفهم الصحيح للآثار. ويمكن تعريف السياق بأنَّه: «خصوصيَّة للألفاظ أو العبارات أو الكلام الواحد، بحيث توجد بسبب معيَّتها للكلمات والجمل الأُخرىٰ»[٤]. وأمَّا الشهيد الصدر، فيُعرِّف السياق بأنَّه: «كلُّ ما يكتنف اللفظ الذي نريد فهمه من دوالٍّ أُخرىٰ، سواء كانت لفظيةً كالكلمات التي تُشكِّل مع اللفظ الذي نريد فهمه كلاماً واحداً مترابطاً، أو

---

(١) لا بدَّ من الالتفات إلىٰ أنَّ تعبير النبيِّ ﷺ بـ «بشَّرني» بخروج شهر آذار (أو شهر صفر، لو قبِلنا بأنَّهما واحد في ذلك الزمان؛ وإلَّا، فالمراد من آذار هو الشهر الرومي والذي يكون ثلاثين يوماً. ولكن صفر شهر قمري، وقد يكون في بعض الأحيان أقلّ من ثلاثين يوماً، فلا يتطابق مع آذار) لهو أمر مبارك؛ لأنَّ النبيَّ ﷺ استفاد من تعبير البشارة لخروج هذا الشهر. ولو لم يرد ذلك، لأمكنه أنْ يُعبِّر بـ «من أخبرني». وكون (خروج شهر صفر أمراً مباركاً)، لا يوجِب كون المُخبِر به من أهل الجنَّة؛ لأنَّ ظاهر الرواية خلاف ذلك؛ إلَّا أنْ يُعتَمد في ذلك علىٰ حديث آخر، وهذا ما يخرج عن مقامنا ومحلِّ بحثنا.

(٢) انظر: محمّد بن عليٍّ بن بابويه القمّي، معاني الأخبار، ص ٢٥٤.

(٣) المصدر السابق.

(٤) جمع من المؤلِّفين، روش شناسي تفسير قرآن، إشراف: محمود رجبي، ص ١٢٠.

حاليَّةً كالظروف والملابسات التي تحيط بالكلام وتكون ذات دلالةٍ في الموضوع»[١]. وعلىٰ أساس هذا التعريف، كلَّما كان اللفظ أو الجملة قابلَين للانطباق علىٰ أكثر من معنىٰ، فإنَّه يمكن التمسُّك بالسياق لتحديد المعنىٰ المناسب؛ لأنَّه يجب أنْ تكون عبارات المتكلِّم الحكيم منسجمة مع بعضها البعض، ولا معنىٰ لأنْ يذكر الحكيم عبارات متعارضة وغير منسجمة في كلام واحد.

وقد استفاد الإمام السجَّاد عليه السلام من قاعدة السياق، ليُبيِّن المراد من كلمة «قرية» في الآية الشريفة: ﴿**وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْماً آخَرِينَ ﴿١١﴾**﴾[٢]، حيث قال عليه السلام: «ولقد أسمعكم الله في كتابه ما قد فعل بالقوم الظالمين من أهل القرىٰ قبلكم حيث قال: ﴿**وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كانَتْ ظَالِمَةً**﴾، وإنَّما عنىٰ بالقرية أهلَها حيث يقول: ﴿**وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْماً آخَرِينَ ﴿١١﴾**﴾»[٣].

ومن الواضح من هذا الكلام، أنَّ الإمام عليه السلام يعتمد علىٰ السياق الأخير للآية ﴿**وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْماً آخَرِينَ ﴿١١﴾**﴾ ليُحدِّد بأنَّ المراد من القرية في الآية هو أهل القرية.

٤ - دور الآيات نفسها في فهم الآيات الأُخرىٰ:

يُعَدُّ الالتفات إلىٰ مجموعة الآيات القرآنيَّة، من إحدىٰ طُرُق الكشف عن مراد الله تعالىٰ في القرآن الكريم. فمن الواضح أنَّ الله تعالىٰ الحكيم والعالِم المطلق، لا يمكن أنْ يصدر منه كلاماً معارضاً لكلام آخر له. وبالتالي، تكون الآيات الأُخرىٰ قرائن لفظيَّة منفصلة، لها دورها في الكشف عن المراد الحقيقي لله تعالىٰ. وقد قال أمير المؤمنين عليه السلام في هذا المجال عن القرآن الكريم: «وينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه علىٰ بعض»[٤].

---

(١) السيِّد محمّد باقر الصدر، دروس في علم الأُصول، ج ١، ص ١٨٢ و١٨٣.

(٢) سورة الأنبياء، الآية ١١.

(٣) محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج ٨، ص ٧٤.

(٤) محمّد بن حسين الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة ١٣٣، ص ١٩٢.

وقد فسَّر الأئمَّة المعصومون عليهم السلام القرآن الكريم وبيَّنوا المراد من الآيات، من خلال إرجاع بعض الآيات إلىٰ بعض. وللالتفات إلىٰ الآيات الأُخرىٰ، وظائف مهمَّة في عمليَّة الفهم الصحيح، نذكر منها:

ألف - العامُّ والخاصُّ:

المراد من العامِّ هو اللفظ الشامل لكلِّ المصاديق والأفراد القابلة لأنْ يشملها؛ مثل لفظ «الإنسان»، حيث إنَّه يشمل الرجال والنساء والعلماء والجهلاء. وأمَّا اللفظ الخاصُّ، فهو الذي تكون دائرة شموله أضيق من دائرة العامِّ. والمراد من «التخصيص»، هو إخراج بعض المصاديق والأفراد من دائرة العامِّ. وهو قرينة لفظيَّة منفصلة، يجب الالتفات إليها في مقام الفهم الصحيح لمراد المتكلِّم. ويعتقد الأُصوليُّون المسلمون أنَّه لا يمكن التمسُّك بالعامِّ مع وجود الخاصِّ، حتَّىٰ ولو كان الخاصُّ منفصلاً عن كلام العامِّ. ومن هنا، لا بدَّ من ملاحظة مجموع الآيات القرآنيَّة، حتَّىٰ نُخرج مصاديق المخصِّص المنفصل من تحت دائرة العامِّ، فلا يشملها حكمه. وملاك قرينيَّة الخاصِّ بالنسبة العامِّ وتقدُّم الخاصِّ علىٰ العامِّ هو أخصّيَّة الخاصِّ بالنسبة إلىٰ العامِّ، أو أظهريَّة الخاصِّ بالنسبة إلىٰ العامِّ. فعلىٰ سبيل المثال، الآية الشريفة: ﴿**وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ**﴾(١)، تفيد لزوم اعتداد النساء المطلَّقات لثلاثة أشهر، فلا يتزوَّجن قبل ذلك. وأمَّا الآية الشريفة التالية: ﴿**وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ**﴾(٢)، فتفيد أنَّ المرأة الحامل المطلَّقة تعتدُّ حتَّىٰ تضع حملها، فإذا وضعته، جاز لها أنْ تتزوَّج برجل آخر. وبالتالي، هذه الآية تُخصِّص الآية السابقة، وتُخرج المرأة المطلَّقة من تحت عموم حكم المطلَّقات المذكور في الآية الأُولىٰ. وعلىٰ هذا الأساس، لأجل أنْ نفهم

---

(١) سورة البقرة، الآية ٢٢٨.

(٢) سورة الطلاق، الآية ٤.

الآيات العامَّة بشكل صحيح، لا بدَّ من ملاحظة سائر الآيات، حتَّىٰ لا نستند إلىٰ عموميَّة العامِّ بلا دليل. وقد فصَّل الأُصوليُّون البحث فيما يرتبط بالعامِّ والخاصِّ وأحكامهما، وهذا خارج عن محلِّ بحثنا في هذا الكتاب[1].

ب - الناسخ والمنسوخ:

المراد من نسخ الأحكام هو رفع الحكم الشرعي استناداً إلىٰ دليل شرعي متأخِّر. وهذا من المعايير المهمَّة التي لا بدَّ من ملاحظتها حتَّىٰ نفهم الآيات بشكل صحيح. إذ يمكن، بعد العمل بحكم ما مدَّة من الزمن، أنْ ينتهي أجل هذا الحكم، بسبب انتهاء مصلحته وملاكه. ولا بدَّ أنْ يُخبَر عن انتهاء الأجل بواسطة تشريع حكم جديد. فمن طُرُق الكشف عن نسخ الحكم هو ملاحظة سائر الآيات التي أخبر الله تعالىٰ فيها بهذا النسخ. فعلىٰ سبيل المثال، من مصاديق النسخ الواضحة هو تغيير قبلة المسلمين من جهة بيت المقدس باتِّجاه المسجد الحرام. فبناءً علىٰ الآية الشريفة: ﴿**وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ**﴾[2]، يكون حكم القبلة إلىٰ المسجد الأقصىٰ قد نُسِخَ، وقد صارت القبلة بمقتضىٰ هذه الآية هي المسجد الحرام.

نعم، تجدر الإشارة إلىٰ عدم وجود ملازمة بين إمكان وجود النسخ في القرآن الكريم، وبين نسبة الجهل إلىٰ الله تعالىٰ؛ لأنَّ لله تعالىٰ نوعين من الأحكام: أحكام دائمَّة، وأحكام مؤقَّتة. وتارةً يكون الحكم المؤقَّت واضحاً، وتارةً يوجد مصلحة لإبرازه بشكل دائم؛ فعلىٰ الرغم من علم الله تعالىٰ بأنَّه حكم مؤقَّت، إلَّا أنَّه يُبرزه علىٰ شكل حكم دائم لأجل مصلحة محدَّدة، ثمّ يُعلِن عن نسخه عندما ينتهي أمده[3].

---

(١) انظر: محمّد كاظم الخراساني، كفاية الأُصول، ص ٢١٥ - ٢٤٠؛ جمع من المؤلّفين، فرهنگ‌نامه اصول فقه، ص ٢٨٧ - ٢٩٢ و٥٦٢ - ٥٦٥.

(٢) سورة البقرة، الآية ١٥٠.

(٣) انظر: محمّد تقي مصباح اليزدي، قرآن شناسي، ج ٢، ص ٢٣٢ و٢٣٣.

ج – تعيين المصداق الحقيقي:

ومن الوظائف الأُخرىٰ للالتفات إلىٰ الآيات الأُخرىٰ هو تحديد المصاديق الحقيقيَّة للآيات[1]. فقد ترد بعض المعارف (العقائديَّة أو الفقهيَّة أو الأخلاقيَّة) في بعض الآيات، دون الإشارة إلىٰ مصاديقها؛ لكنَّه عند ملاحظة الآيات الأُخرىٰ، يمكن الكشف عن مصاديقها الحقيقيَّة. فقد ورد في بعض الروايات، تحديد المصاديق الحقيقيَّة لآية استناداً إلىٰ آية أُخرىٰ. فعلىٰ سبيل المثال، حدَّد أمير المؤمنين عليه السلام والإمام العسكري عليه السلام المصداق الحقيقي للآية الشريفة: ﴿**صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ**﴾[2] اعتماداً علىٰ الآية الشريفة الأُخرىٰ: ﴿**وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصِّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقاً ﴿٦٩﴾**﴾[3][4].

د – تعيُّن المعنىٰ:

يُعَدُّ تعيُّن المعنىٰ أيضاً، من الوظائف الأُخرىٰ للالتفات إلىٰ مجموع الآيات. فقد يكون لبعض الألفاظ معانٍ مختلفة بنحو تشكيكي. فيمكن أنْ نُعيِّن في بعضها مرتبة محدَّدة اعتماداً علىٰ الآيات الأُخرىٰ. فعلىٰ سبيل المثال، عند ملاحظة الآية الشريفة: ﴿**الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾**﴾[5]، ثمّ ملاحظ الآية الشريفة الأُخرىٰ: ﴿**يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ ﴿١٣﴾**﴾[6]، يكون المراد من الظلم في الآية الأُولىٰ هو هذا الشرك،

---

(١) في هذا المورد وفيما بعده، انظر: عليّ أكبر بابائي، بررسي مكاتب و روشهاي تفسيري، ج ١، ص ٥٥ – ٥٧.

(٢) سورة الفاتحة، الآية ٧.

(٣) سورة النساء، الآية ٦٩.

(٤) انظر: محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٦، ص ١٥٠.

(٥) سورة الأنعام، الآية ٨٢.

(٦) سورة لقمان، الآية ١٣.

وليس مطلق ظلم[١]. فدون الالتفات إلىٰ الآية الثانية، قد يظنُّ الناس بأنَّ أيَّ نوع من أنواع الظلم يكون موجباً للبُعد عن هداية الله تعالىٰ، وبالتالي يقعون في شراك اليأس. لكن النبيَّ ﷺ، انطلاقاً من الآية الثانية، يرىٰ أنَّ الظلم الوحيد المانع من الهداية الإلهيَّة هو الظلم البالغ حدَّ الشرك؛ وبالتالي، لا يقع الناس في شراك اليأس.

هـ - بيان السبب:

في بعض الأحيان، قد نحتاج إلىٰ ملاحظة الآيات الأُخرىٰ للكشف عن السبب. فعلىٰ سبيل المثال، يستند الإمام الرضا عليه السلام إلىٰ الآية الشريفة: ﴿**بَلْ طَبَعَ اللهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُونَ إِلَّا قَلِيلاً** ﴿١٥٥﴾﴾[٢]، للقول بأنَّ المراد من الآية الشريفة الأُخرىٰ: ﴿**خَتَمَ اللهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ**﴾[٣] هو بمثابة العقاب علىٰ كفرهم[٤].

وكلُّ الموارد السابقة الذكر، كانت من القرائن اللفظيَّة المنفصلة المؤثِّرة في فهم مراد صاحب الأثر.

اختلاف الفتاوى ومسألة «تعدُّد القراءات»:

يتمسَّك مدَّعو التنوير الفكري بوجود اختلاف في الفتاوىٰ الفقهيَّة بين الفقهاء، فيُبرِّرون مسألة تعدُّد القراءات. وتقريب قولهم: بأنَّه علىٰ الرغم من وجود اختلاف بين الآراء الفقهيَّة، إلَّا أنَّ اعتبار هذه الآراء شاهد علىٰ صحَّة نظريَّة تعدُّد القراءات. فعندما تكون الأفهام المختلفة للفقهاء فيما يرتبط بالنصوص الدِّينيَّة معتبرة، فهذا يمكن إسراؤه إلىٰ كلِّ النصوص. وبالتالي، لا

(١) انظر: محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج ٦٦، ص ١٥٠.

(٢) سورة النساء، الآية ١٥٥.

(٣) سورة البقرة، الآية ٧.

(٤) انظر: أحمد بن عليٍّ الطبرسي، الاحتجاج علىٰ أهل اللجاج، ج ٢، ص ٤١٣.

يمكن القول بحقَّانيَّة فهمٍ خاصٍّ وبترجيحه علىٰ سائر الأفهام. وعند بحث هذه المسألة، لا بدَّ من الالتفات إلىٰ بعض المسائل:

أوَّلاً: يوجد في المسائل الدِّينيَّة العقائديَّة والفقهيَّة طائفتان من المعارف: معارف يقينيَّة، ومعارف ظنّيَّة. أمَّا المعارف اليقينيَّة من قبيل: كون الكتاب المقدَّس واحداً، وكونه صلاة الصبح ركعتين، وجهة القبلة، فإنَّ المسلمين عندما يرجعون إلىٰ النصوص الدِّينيَّة، لا مجال للحديث عن تعدُّد القراءات، لأنَّ أدلَّة إثبات هذه المعارف يقينيَّة. أمَّا في المعارف الظنّيَّة، فلا يوجد مجال لتحصيل اليقين. فبسبب عدم قطعيَّة أدلَّة إثباتها، وُجِدَت آراء وأفهام مختلفة؛ كوجوب صلاة الجمعة أو عدم وجوبها، أو الخلاف في حدِّ الموسيقىٰ الحلال، وهكذا. وعلىٰ هذا الأساس، فإنَّ اختلاف الآراء والأفهام، ليس مرتبطاً بكلِّ المعارف الدِّينيَّة، بل مخصوص بدائرة المسائل الظنّيَّة. وبالتالي، لا يمكن قبول دعوىٰ أنَّ النصوص الدِّينيَّة كلَّها قابلة للقراءات المختلفة بدليل اختلاف الفتاوىٰ الفقهيَّة.

ثانياً: حيث لا يوجد دليل قطعي علىٰ المسائل الدِّينيَّة، فإنَّه لا بدَّ من الاعتماد علىٰ الأدلَّة الظنّيَّة في عمليَّة الفهم. ويجب الالتفات إلىٰ أنَّ قيام الدليل الظنّي علىٰ أمر ما، لا يعني أنَّه يمكن للجميع أنْ يتمسَّك به ويُفتي علىٰ ضوء قراءته الخاصَّة للنصِّ الدِّيني. فهل يصحُّ لغير المجتهدين أنْ يردوا إلىٰ مجال الاستنباط والإفتاء بحجَّة اختلاف المراجع وعلماء الدِّين في فتاويهم؟ من الواضح أنَّ هذا المجال المعرفي، كسائر المجالات المعرفيَّة الأُخرىٰ، لا يحقُّ لأحد أنْ يُظهِر رأيه فيها إلَّا إنْ كان متخصِّصاً ومجتهداً وصاحب نظر. والاطِّلاع علىٰ منهج العلم ومسائله، هو من الشروط اللَّازمة للتخصُّص في هذا المجال. فعلىٰ سبيل المثال، لا يصحُّ للأفراد العاديِّين أنْ يكتبوا وصفة طبّيَّة للمريض، عندما يختلف بعض الأطبَّاء في تشخيص المرض أو في تشخيص العلاج المناسب. وعلىٰ هذا الأساس، يكون تعدُّد القراءات

والأفهام في الموارد الظنّيَّة منحصراً بالمتخصِّصين في ذلك المجال، فيُفتون اعتماداً علىٰ المنهج المناسب مع مسائل العلم. وبالتالي، لا يمكن أنْ يكون اختلاف الفقهاء والمتخصِّصين في الرأي في المسائل الفقهيَّة، دليلاً علىٰ جواز القراءات المختلفة واعتبار الأفهام المتعدِّدة من قِبَل كلِّ الأشخاص الباقين.

ثالثاً: القراءات المتعدِّدة المبنيَّة علىٰ أساس قواعد وأُصول عقلائيَّة، تكون مقبولة في مقام الإثبات فقط، وأمَّا في مقام الثبوت والواقع، فلا يمكننا القبول بوجود معانٍ في عرض بعضهم البعض. وبعبارة أُخرىٰ: القراءات الممنهجة التي يذكرها المتخصِّصون، تكون معتبرة في مقام الحجّيَّة، ولا يمكن التمسُّك بحجّيَّة هذه القراءات للقول بواقعيَّتها كلِّها. ومن الواضح أنَّ الأفهام المتعارضة لا يمكن أنْ تكون واقعيَّة عينيَّة، بل ثَمَّة فهم واحد وقراءة واحدة صحيحة ومطابقة للواقع، وإنْ لم تكن معلومة لنا ومحدَّدة في مقام الإثبات. وبالتالي، فإنَّ الفتاوىٰ المختلفة الصادرة عن المتخصِّصين في الدِّين، لها حجّيَّة في مقام العمل، لكن الحجّيَّة في مقام العمل، لا تكشف عن واقعيَّة متعلَّقها؛ أي لا نكتشف من حجّيَّة الفتاوىٰ الفقهيَّة واقعيَّةَ كلِّ متعلَّقاتها(١).

* * *

---

(١) انظر: نفسه، تعدد القراءات، ص ٦٨ - ٨١.

منهجيّة التحليل الهرمنيوطيقي
في الدراسات الإسلاميّة[1]

جلال درخشه[2]

محمّد صادق نصرت بناه[3]

الملخَّص:

المنهج الهرمنيوطيقي - علم تأويل النصوص - هو أحد المناهج المستقلّة التي حظيت باهتمام بالغ في الفكر البشري ولا سيّما في القرن العشرين بعد أنْ طُرِحَ من قِبَل بعض الفلاسفة والمفكِّرين كواقع علمي ارتكازي في شتَّىٰ العلوم مثل الفلسفة واللّاهوت والسوسيولوجيا وفلسفة العلوم، ومن ثَمَّ تبلورت علىٰ ضوئه دراسات وبحوث جديدة.

الهرمنيوطيقا تُصنَّف إلىٰ قسمين: فلسفيَّة وميثودولوجيَّة، والقسم الأوَّل غالباً ما يُطرَح بمحوريَّة الرؤية الخاصَّة للمفسِّر بينما الثاني يتقوَّم طرحه علىٰ أساس رؤية مؤلِّف النصِّ.

أهمُّ المواضيع التي سلَّط المؤلِّفان الضوء عليها في هذه المقالة هي ما يلي:

---

(١) المصدر: درخشه، جلال و نصرت بناه، محمّد صادق، المقالة بعنوان «كاربرد روش تحليل هرمنوتيک در مطالعات اسلامى»، في مجلَّة «جستارهاى سياسى معاصر» التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، السنة الخامسة، العدد ٣ ، ٢٠١٤م، الصفحات ٣٩ إلىٰ ٦٢.

تعريب: أسعد مندي الكعبي.

(٢) أُستاذ العلوم السياسيَّة في جامعة الإمام الصادق عليه السلام.

(٣) طالب دكتوراه في قسم العلوم السياسيَّة - جامعة الإمام الصادق عليه السلام (المشرف علىٰ تدوين المقالة).

- المنهجية التفسيريَّة - الهرمنيوطيقا - المثلىٰ التي يجب الاعتماد عليها في الدراسات الإسلاميَّة.

- إمكانيَّة أو عدم إمكانيَّة إيجاد ارتباط بين الأُسلوب المتعارف في تفسير النصوص الإسلاميَّة والمنهجيَّة التفسيريَّة الهرمنيوطيقيَّة.

وفي هذا السياق تمَّ التأكيد علىٰ إمكانيَّة إيجاد ارتباط بين النصوص الدِّينيَّة والمنهجيَّة التفسيريَّة الهرمنيوطيقيَّة، وأثبتا أنَّ الاعتماد علىٰ الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة تسفر عن طرح قراءات متنوِّعة للدِّين ومن ثَمَّ لا بدَّ من الإذعان لفكرة تأثير الفرضيَّات علىٰ الواقع الدِّيني، والنتيجة الحتميَّة لهذه الظاهرة التأويليَّة هي رواج رؤىٰ نسبيَّة، وعلىٰ هذا الأساس فهي لا تُعَدُّ مناسبةً علىٰ صعيد الدراسات الإسلاميَّة، بينما المنهجيَّة التفسيريَّة - الهرمنيوطيقا الميثودولوجيَّة - المتقوِّمة علىٰ أُسلوب المؤلِّف ومقاصده هي الأصحّ والأنسب في الدراسات الإسلاميَّة وتفسير النصوص الدِّينيَّة شريطة أنْ تُراعىٰ فيها القواعد والأُصول المعتبرة.

المقدّمة:

الهرمنيوطيقا التي تعني تفسير النصِّ قطعت مرحلتين منهجيَّتين: إحداهما معرفيَّة والأُخرىٰ فلسفيَّة، ففي المرحلة الأُولىٰ - المعرفيَّة - تمحورت حول النصوص المقدَّسة ثمّ شيئاً فشيئاً اتَّسع نطاقها لتعمَّ النصوص بجميع أنماطها، وفي المرحلة الثانية - الفلسفيَّة - اتَّسعت أكثر لتعمَّ جميع النصوص سواءً كانت دينيَّة أو غير دينيَّة ولم تقتصر علىٰ المدوَّنة منها، بل شملت قاطبة المعارف المدوَّنة والشفهيَّة بكلِّ مظاهرها، ومن هذا المنطلق أوجدت تحدّياً جديداً تجسَّد في اختلاف القراءات التي تُطرَح بخصوص كلِّ نصٍّ وكلام، حيث يتناسق كلُّ طرح في هذا المضمار مع توجُّهات فكريَّة معيَّنة.

الهرمنيوطيقا التي يتمُّ تفسير النصوص في رحابها وفق فرضيَّات ورغبات ومعتقدات خاصَّة تدعو الباحث لأنْ يطرح التساؤلات التالية: ما هي طبيعة الارتباط بين الهرمنيوطيقا والدراسات الإسلاميَّة؟ يا ترىٰ أيُّ نمط هرمنيوطيقي يمكن الاعتماد عليه في الدراسات الإسلاميَّة؟ فهل يمكن التلفيق أو الربط بين الأُسلوب الشائع في تفسير النصوص الإسلاميَّة وبين المنهج الهرمنيوطيقي؟

الكثير من النصوص الإسلاميَّة التي تمَّ تفسيرها اعتماداً علىٰ منهجيَّة هرمنيوطيقيَّة لم يُميِّز مؤلِّفوها بين مختلف الأنماط الهرمنيوطيقيَّة التي يجب اللجوء إليها في تفسير النصوص ولم يُحدِّدوا المعيار الذي يمكن علىٰ أساسه مراعاة الأنسب منها لكلِّ نصٍّ، حيث اعتمدوا بشكلٍ عامٍّ علىٰ مبادئ عامَّة وثابتة لجميع الأنماط الهرمنيوطيقيَّة فطبَّقوا المنهج الهرمنيوطيقي في دراساتهم الإسلاميَّة؛ ومن هذا المنطلق سلَّط الباحثان الضوء في هذه الدراسة علىٰ خلفيَّة النهج الهرمنيوطيقي وأهدافه في رحاب أُسلوب بحث تحليلي، حيث أثبتا وجود اختلاف بين مختلف الأنماط الهرمنيوطيقيَّة، ثمّ قيَّما كلَّ نمط وفق المعايير المتعارفة في فهم النصوص ضمن الدراسات الإسلاميَّة، وفي نهاية المطاف طرحا نظريَّة الهرمنيوطيقا المنهجيَّة المعرفيَّة للدراسات الإسلاميَّة.

الهرمنيوطيقا: الخلفيَّة التأريخيَّة والمدلول:

مصطلح «هرمنيوطيقا» وُلِدَ في بلاد الإغريق وقد اختاره أُرسطو كعنوان لإحدىٰ رسائله التي دوَّنها حول منطق القضايا في كتاب الأُورغانون، وهي رسالة باري هرمينياس[1] التي تعني «في التأويل»[2].

(1) Peri Hermeneias

(٢) بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات مركز، ١٩٩٦م، ص ٤٩٦.

كلمة هرمنيوطيقا مشتقَّة من المصطلح الإغريقي(١) الذي يعني «عمليَّة التفسير»، واسمه الذي يعني نفس التفسير هو(٢) وسائر مشتقَّاتها تعني فهم شيءٍ ما أو قضيَّة غامضة(٣).

بعض الباحثين يعتقدون بأنَّ كلَّ تفسير يتمحور حول ثلاثة مرتكزات أساسيَّة هي كالتالي:

١ - النصُّ الذي يتطلَّب فهماً وتفسيراً.

٢ - واسطة تحقُّق الفهم (المفسِّر أو هرمينياس).

٣ - إبلاغ رسالة النصِّ إلىٰ المخاطبين.

هذه المرتكزات هي المحاور الأساسيَّة للدراسات الهرمنيوطيقيَّة(٤).

ذُكِرَت العديد من التعاريف للهرمنيوطيقا، وكلُّ واحدٍ منها بطبيعة الحال يعكس رؤيةً خاصَّةً من نوعها حول أهداف المنهج الهرمنيوطيقي ووظائفه التأويليَّة باعتباره أُسلوباً لتحصيل المعرفة. علىٰ سبيل المثال عرَّفها الباحث فيلهلم دلتاي(٥) كما يلي: «الهرمنيوطيقا ليست علماً يمكن تسخيره لغرض فهم النصِّ، وإنَّما هي علم علىٰ غرار الميثودولوجيا - علم المناهج - والإبستيمولوجيا باعتبارها وسيلةً يمكن تسخيرها خدمةً للعلوم الإنسانيَّة». ومن ناحية أُخرىٰ تبنَّىٰ هذا الفيلسوف الغربي رؤيةً مختلفةً بالكامل إزاء الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة التي

---

(1) hermeneuin

(2) hermeneia

(٣) ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة محمّد سعيد حنائي كاشاني، إيران، طهران، منشورات هرمس، ١٩٩٨م، ص ٢٠.

(4) Eliade, Mircha (1995). The Encyclopedia of Philosophy, USA: library references, p. 179.

(5) Wilhelm Dilthey

انطلقت منذ عهد مارتن هايدغر مؤكِّداً علىٰ أنَّ الهرمنيوطيقا في هذا المضمار لا تمنح مفسِّر النصِّ أُسلوباً معيَّناً، بل هدفها هو تحقيق فهم فلسفي لمكوِّنات عالم الوجود ومعرفة شروط نشأتها، ومن هذا المنطلق ارتقىٰ بها من مستوىٰ الميثودولوجيا إلىٰ مستوىٰ أعلا لتتبلور في رحاب مباحث الفلسفة والأنطولوجيا(١).

استناداً إلىٰ ما ذُكِرَ ومع التأكيد علىٰ أنَّ الهرمنيوطيقا عبارة عن وسيلة لتفسير النصِّ وتأويله من وجهة نظر كلا المدرستين المشار إليهما، يمكننا قبول تعريف بول ريكور(٢) لها والذي يتقوَّم بشكل أساسي علىٰ وظيفتها التأويليَّة، وهو كما يلي: «الهرمنيوطيقا عبارة عن عملية فهم، لذا فهي ذات ارتباط بتأويل النصوص»(٣).

نمطيَّة الهرمنيوطيقا:

الهرمنيوطيقا طوال مسيرتها التأريخيَّة الطويلة قطعت أربع مراحل أساسيَّة تتلخَّص بما يلي:

المرحلة الأُولىٰ: الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة (التقليديَّة):

هدفها هو طرح منهجيَّة خاصَّة لتفسير النصوص المقدَّسة وغيرها، وقد تبلورت في نظريَّات مفكِّرين من أمثال: القديس أُوغسطينوس(٤).

المرحلة الثانية: الهرمنيوطيقا الرومانتيكيَّة (الرومنطيقيَّة):

هدفها هو طرح منهجيَّة تحول دون فهم النصِّ بشكل خاطئ، وقد تبلورت في

---

(١) أحمد واعظي، هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات مؤسَّسة دانش وانديشه معاصر الثقافيَّة، ٢٠٠١م، ص ٢٩ و٣٠.

(2) Paul Ricoeur

(٣) ديفيد كوزنزهوي، حلقه انتقادي (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة مراد فرهاد بور، إيران، طهران، منشورات روشن گران ومطالعات زنان، ١٩٩٩م، ص ٩.

(4) Saint Augustinus

نظريَّات مفكِّرين من أمثال: دون هاور[1]، ويوهان مارتين كلادينيوس[2]، وفريدريك أُوقست وولف[3]، وفريدريك شلايرماشر[4].

المرحلة الثالثة: الهرمنيوطيقا المنهجيَّة (الميثودولوجيَّة):

هذا الأُسلوب الهرمنيوطيقي شاع في مباحث العلوم الإنسانيَّة، والفضل في تعميمه يعود إلىٰ الفيلسوف فيلهلم دلتاي[5].

المرحلة الرابعة: الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة:

ابتدأت هذه المرحلة من عهد الفيلسوف مارتن هايدغر[6]، ثمّ تواصلت كمنهج تأويلي بفضل جهود فلاسفة من أمثال: هانز جورج غادامير[7]، وبول ريكور[8]، وجاك دريداً[9]، حيث تمحور الهدف منها حول بيان واقع الفهم البشري[10].

---

(1) Donn Hauer

(2) Johann Martin Chladenius

(3) Friedrich August Wolf

(4) Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher

(5) Wilhelm Dilthey

(6) Martin Heidegger

(7) Hans Georg Gadamer

(8) Paul Ricoeur

(9) Jacques Derrida

(١٠) للاطِّلاع أكثر، راجع: بابك أحمدي، ساختار و تأويل متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ١١٤ - ١١٦؛ ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، ص ١٤٤ - ١٤٦؛ محمّد رضا ريخته گران، منطق و مبحث علم هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات كنگره، ١٩٩٩م، ص ٤٥/ ٦٨ - ٧٤/ ١٠٤ و١٠٥؛ فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفه (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة داريوش آشوري، إيران، طهران، منشورات سروش للعلم والثقافة، الجزء السابع، ٢٠٠٦م، ص ٤٠٠؛ روجيه فرنو/ جان واهل، پديدار شناسي و فلسفههاي هست بودن (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة يحيىٰ مهدوي، إيران، طهران، منشورات خوارزمي، ١٩٩٣م، ص ٢٢٠ و٢٢١. ⇦

وأمَّا من حيث تصنيف الهرمنيوطيقا فقد ذُكِرَت لها أنماط عديدة ومتنوِّعة[١]، فمنها ما يتمحور حول مسيرتها التكوينيَّة، ومنها ما يتمحور حول طبيعة علم الهرمنيوطيقا ووظيفته، وعلىٰ هذا الأساس يتسنَّىٰ لنا التمييز بين ثلاثة أنماط هي ما يلي:

١ - الهرمنيوطيقا المنهجيَّة (الميثودولوجيَّة).

٢ - الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة.

٣ - الهرمنيوطيقا النقديَّة[٢].

المقصود من الهرمنيوطيقا المنهجيَّة - الميثودولوجيا - هو الاعتماد علىٰ فنِّ تأويل النصوص الهرمنيوطيقي بصفته منهجاً لمعرفة واقع مواضيع العلوم الإنسانيَّة وفهم مداليلها، وفي هذا النمط يتمحور البحث والتحليل حول معنىٰ النصِّ ومدلوله، حيث يعتمد الباحث علىٰ المنهج الهرمنيوطيقي كوسيلة للغور في عمق المعنىٰ، وهذا النهج التفسيري تبنَّاه فلاسفة بارزون من أمثال: فريدريك شلايرماشر، وفيلهلم دلتاي، وإميليو بتي[٣]، وإيريك دونالد هيرش[٤]، فعلىٰ الرغم من تباين توجُّهاتهم الفكريَّة وعدم اتِّساق آرائهم ونظريَّاتهم إلَّا أنَّهم تطرَّقوا

⇨

Gordin, G. H. R, 1996: 385; Gadamer, 2000: 46, 91 - 97; Augustine, 1972: 359 - 365; Volmer, 1990: 5; 1994: 86 - 88.

(١) ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، ص ١٢٦ - ١٧٠؛ جولين فروند، نظريههاي مربوط به علوم انساني (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة محمّد علي كاردان، إيران، طهران، منشورات مركز النشر الجامعي، ١٩٩٣م، ص ٥ - ٤٥.

(٢) جوزيف بلايشير، گزيده هرمنوتيك معاصر (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة سعيد جهانگيري، إيران، طهران، منشورات پرسش، ٢٠٠١م، ص ٣٠.

(3) Emilio Betti

(4) Eric Donald Hirsch

إلىٰ التنظير بخصوص هذا النمط من فنِّ تأويل النصوص (الهرمنيوطيقا الميثودولوجيَّة)[١].

وفي مقابل ذلك فالهرمنيوطيقا الفلسفيَّة تسعىٰ إلىٰ بيان طبيعة الفهم والتأويل (كينونة الوجود الإنساني الذي اصطلح عليه الفيلسوف الألماني مارتن هايدغر عنوان دازاين[٢])، لذا يُطرَح في رحابها السؤال الأساسي التالي: «كيف يمكن للفهم أنْ يتحقَّق؟» أو «ما هي طبيعة ذلك الكائن الموجود في الإدراك فقط؟» بدلاً عن السؤال القائل: «كيف يمكن للمعرفة أنْ تتحقَّق؟».

أتباع الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة يُشكِّكون بالفرضيَّة الأساسيَّة للهرمنيوطيقا المنهجيَّة المتقوِّمة علىٰ نظريَّة أنَّ الهرمنيوطيقا عبارة عن نمط يمكن الاعتماد عليه لامتلاك فهم حول موضوع البحث، ومن هذا المنطلق يدعون إلىٰ بيان معالم وجود الإنسان وتعريف الأُسُس الارتكازيَّة لأنطولوجيا الإدراك وفق أُسلوب فينومينولوجي - ظاهراتي - وفق أُسلوب معاصر[٣].

الهرمنيوطيقا النقديَّة هي النمط الهرمنيوطيقي الثالث، والفيلسوف يورغن هابرماس[٤] صاحب عصا السبق في هذا المضمار، حيث تتمحور مواضيعها بشكل أساسي حول مباحث إبستيمولوجيَّة وميثودولوجيَّة دون أنْ تتطرَّق إلىٰ قضايا أنطولوجيَّة وفينومينولوجيَّة، لذا تُؤكِّد بشكل أساسي علىٰ القضايا المرتبطة بحرّيَّة

---

(١) المصدر السابق، ص ٣٢.

(2) Dasein

(٣) فريدريك نيتشه وآخرون، هرمنوتيك مدرن: گزينه جستارها (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسية بابك أحمدي وآخرون، إيران، طهران، منشورات مركز، ٢٠٠٧م، ص ١١٣؛ ديفيد كوزنزهوي، حلقه انتقادي (باللغة الفارسيَّة)، ص ٢٦.

(4) Jürgen Habermas

الناس وكيفيَّة إيجاد ارتباط وتفاهم بينهم ومجتمعهم، وفرضيَّتها الارتكازيَّة هي أنَّ قدرة الناس علىٰ الارتباط فيما بينهم تساعد علىٰ استدامة حياتهم الاجتماعيَّة بكلِّ انسجام وتفاهم، وكما هو معلوم فهذه الحرّيَّة عادةً ما تُقمَع من قِبَل الجهات النافذة التي تمتلك مقاليد السلطة وتستحوذ علىٰ الثروات العامَّة في المجتمع، ومن ثَمَّ تُعَدُّ عقبةً تحول دون إيجاد ارتباط وتفاهم بين أبناء المجتمع.

إذن، النتيجة التي تترتَّب علىٰ انعدام الارتباط الاجتماعي بين الناس وعدم تفاهمهم فيما بينهم هي فقدانهم حرّيَّتهم التي يستحقُّونها بالفعل، ومن هنا ظهرت «الهرمنيوطيقا النقديَّة» بصفتها منهجاً لتحرير البشر من القيود التي فُرِضَت عليهم وإيجاد أواصر تفاهم فيما بينهم[١].

حينما نقارن بين هذه الأنماط الهرمنيوطيقيَّة الثلاثة نلاحظ أنَّ الهرمنيوطيقا المنهجيَّة والنقديَّة هما الأكثر تشابهاً والأقرب من بعضهما، وذلك لأنَّهما تطرحان مسألة تأويل النصِّ باعتبارها منهجاً تفسيريًّا، فإحداهما تُسلِّط الضوء علىٰ المنفذ الذي يمكن الولوج منه لكسب معرفة وامتلاك فهم بخصوص الموضوع، والأُخرىٰ هدفه الترويج إلىٰ الحرّيَّة وكيفيَّة تحصيلها، ومن هذا المنطلق وعلىٰ ضوء التقارب الموجود بين موضوعيهما وهدفيهما من حيث التركيز علىٰ المنهج ونظراً لكون الهرمنيوطيقا النقديَّة تُعَدُّ من الأنماط الجديدة في عالم تأويل النصوص بحيث إنَّ المفكِّرين لحدِّ الآن لم يتقنوا أُصولها النظريَّة بالتمام والكمال، لذا سوف لا نُسلِّط الضوء في هذه المقالة علىٰ موضوع البحث وفق أُسُس هذا النمط الهرمنيوطيقي، بل سنعتمد بشكل أساسي علىٰ النمطين الهرمنيوطيقينين المنهجي - الميثودولوجي - والفلسفي ضمن الدراسات الإسلاميَّة.

---

(١) عبَّاس منوتشهري، هرمنوتيك: دانش و رهائي (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات بقعة، ٢٠٠٢م، ص ٤٠ - ٤٤.

الهرمنيوطيقا المنهجيَّة (الميثودولوجيَّة)[١]:

الهرمنيوطيقا الميثودولوجيَّة هي المنهجيَّة المعتمدة لتأويل النصوص في رحاب العلوم الإسلاميَّة، وهدفها المحوري علىٰ هذا الأساس هو استكشاف المعنىٰ الذي يقصده المؤلِّف علىٰ ضوء فهم القواعد والأُصول اللغويَّة الحاكمة علىٰ النصِّ[٢].

الهرمنيوطيقا تبلورت في بادئ الأمر باعتبارها منهجاً معتمداً لفهم وتفسير النصوص الإغريقيَّة واللَّاتينيَّة القديمة والنصوص المسيحيَّة المقدَّسة، حيث اقتضت الضرورة تفسير بعض النصوص القديمة نظراً لعدم وضوح عباراتها وألفاظها أو جرَّاء محو بعضها أو اندراسه إلىٰ جانب تأويل تلك العبارات والألفاظ الغامضة والمعقَّدة، فهذا الأمر هامٌّ للغاية آنذاك لأنَّ عدم وضوح الألفاظ والعبارات أسفر عن حدوث شُبُهات وخلافات كثيرة حول مضامين النصوص بعد أنْ أصبح كلُّ قارئ ومفسِّر حرًّا في تأويلها وفقاً لما يتناغم مع رغباته ومشاربه الفكريَّة بشكل مختلف تماماً عمَّا يتبنَّاه الآخرون؛ ومن هذا المنطلق حاول المفسِّرون وضع حدٍّ لهذا الجموح الفكري وملء الفراغ التأويلي اعتماداً علىٰ مبادئ فقه اللغة وسائر النصوص المرتبطة بالنصِّ المراد تأويله، حيث بدؤوا بتوضيح معاني الألفاظ والعبارات الغامضة وإعادة ترميم النصِّ المقصود كي يصبح مفهوماً لدىٰ القارئ.

بعد ظهور المذهب البروتستانتي وانطلاق نهضة الإصلاح الدِّيني اقتضت الضرورة أكثر من أيِّ وقتٍ مضىٰ الاعتماد علىٰ الهرمنيوطيقا اللغويَّة كأُسلوب لاستكشاف مضمون النصِّ وصياغته وفق مدلوله الأوَّل الذي دُوِّن لأجله -

---

(1) methodological hermeneutics.

(2) Floistand, G. (1982). Contemporary Philosophy, London: Martinus Nijhoff publishers, p. 52.

النصُّ الأصيل - وفي هذا المضمار فالجدل الذي احتدم بين روَّاد الحركة الإصلاحيَّة وأرباب الكنيسة الكاثوليكيَّة الذين كان تفسير الكتاب المقدَّس حكراً عليهم بزعم أنَّ الكنيسة فقط مخوَّلة بهذه المسؤوليَّة ولا يحقُّ لأيٍّ شخصٍ أو جهةٍ أُخرىٰ علىٰ الإطلاق التدخُّل وطرح تفسير أو تأويل للنصوص الدِّينيَّة المقدَّسة، فكانت النتيجة أنَّ تمسُّك البروتستانتيِّين بموقفهم المعارض ودعوتهم الإصلاحيَّة المتقوِّمة علىٰ استغناء النصِّ المقدَّس وضرورة تأويله بأُسلوب واضح ومفهوم، دخلت الهرمنيوطيقا مرحلةً جديدةً من تأريخها الحافل بصفتها منهجاً معتمداً في فهم مضمون الكتاب المقدَّس[1].

الفينومينولوجيا واللسانيَّات من جملة المناهج التجريبيَّة والوضعيَّة في حين أنَّ الهرمنيوطيقا تندرج ضمن المناهج غير التجريبيَّة ولا تنضوي تحت مظلَّة الفلسفة الوضعيَّة، حيث تتمحور حول معنىٰ النصِّ وطبيعة ارتباطه بسائر النصوص وكيفيَّة فهمه بشكل أمثل، إلَّا أنَّ المناهج التجريبيَّة والوضعيَّة تتمحور حول العلل والمشاهدات والتوضيحات.

الفرضيَّة الأساسيَّة في هذا المنهج هي كالتالي:

١ - إمكانيَّة فهم النصِّ بشكل موضوعي.

٢ - إمكانيَّة طرح معنىٰ ثابت له.

٣ - إمكانيَّة معرفة مدلوله خارج نطاق الزمان.

٤ - إمكانيَّة استكشاف ألفاظ وتعابير مرادفة لمراد مؤلِّفه.

٥ - استقلال معناه عن توجُّهات المفسِّر.

٦ - انفكاك معناه عن أُفُق رؤية المفسِّر الدلاليَّة وظروفه وأوضاعه الشخصيَّة.

هذه الرؤية الهرمنيوطيقيَّة تبلورت بشكل أفضل بفضل جهود فريدريك

(١) فريدريك نيتشه وآخرون، هرمنوتيك مدرن: گزينه جستارها (باللغة الفارسيَّة)، ص ٩.

شلايرماشر وفيلهلم دلتاي، حيث تمَّ تنقيحها وتنظيمها بشكل ممنهج، لكنَّها قبل ذلك كانت موجودة ضمن آراء مشتَّتة بين مختلف المفكِّرين والباحثين[١].

الاختلاف بين المعنىٰ والعلَّة أو بين الفهم والتوضيح هو أحد المباحث الأساسيَّة في فلسفة العلوم، وعلىٰ الرغم من تأثيره علىٰ أفكار ابن خلدون ضمن مباحث التعصُّب وعلم الاجتماع، وفي نظريَّات جيامباتيستا فيكو[٢] ضمن بيانه للاختلاف الكائن بين النظريَّات التأريخيَّة والثقافة من جهة والطبيعيَّات من جهة أُخرىٰ، وفي نظريَّات ماكس فيبر[٣] التي تحدَّث فيها عن الأُسلوب التفهيمي في العلوم الإنسانيَّة والغور في عمق السلوكيَّات الاجتماعيَّة؛ إلَّا أنَّ أقدم رؤية ميثودولوجيَّة طُرِحَت للهرمنيوطيقا نلمسها في نظريَّات الفيلسوف دون هاور، حيث اعتبر فنَّ تأويل النصِّ بمثابة علم لمبادئ تأويل الكتاب المقدَّس، وعلىٰ هذا الأساس اعتمد عليه ضمن مباحثه ودراساته التي سلَّط الضوء فيها علىٰ منهجيَّة تفسير النصِّ.

الهرمنيوطيقا منذ القرن الثامن عشر لم تَعُدّ مجرَّد منهج مرتبط بالكتاب المقدَّس فحسب كما كان التصوُّر السائد سابقاً، فقد تغيَّرت رؤية الباحثين تجاهها بشكل تدريجي[٤]، وهذه الحالة ما زالت ساريةً في عصرنا الراهن علىٰ ضوء اعتقاد الشرَّاح بإمكانيَّة معرفة قصد مؤلِّف النصِّ في رحاب المنهج الهرمنيوطيقي، وكما ذكرنا آنفاً فالفضل في نظم شؤون هذا المنهج التأويلي بشكل أُصولي ومنسجم وتنقيحه ممَّا كان يعتريه من شوائب، يعود إلىٰ شلايرماشر ودلتاي، فهما أوَّل من بادر إلىٰ هذا الأمر[٥].

(١) بابك أحمدي، ساختار و تأويل متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ١٦٨.

(2) Giambattista Vico

(3) Max Weber

(٤) ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، ص ٤٩.

(٥) المصدر السابق، ص ١٦٢،

الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة[1]:

التحوُّل الذي أوجدته الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة في باكورة القرن العشرين أسفر عن حدوث فاصلة كبيرة بين المنهج الهرمنيوطيقي الجديد والذي ظهر إبَّان القرن العشرين والنهج الهرمنيوطيقي السابق له بحيث أصبح من غير الممكن للباحث أنْ يتعرَّف علىٰ الأهداف المشتركة بين الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة والهرمنيوطيقا المنهجيَّة (الميثودولوجيَّة).

الجدير بالذكر هنا أنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة ابتدأت بالفيلسوف الألماني مارتن هايدغر وكتابه الشهير «الوجود والزمن» حيث أوجد تحوُّلاً تامًّا وجذريًّا في فكرة ميثودولوجيَّة الهرمنيوطيقا ليُثبِت أنَّها ضرب من الإبستيمولوجيا والميثودولوجيا التي يمكن الاعتماد عليها لتنقيح الأُصول والأساليب العامَّة لفهم نصوص العلوم الإنسانيَّة وتأويلها بأمثل شكل.

هايدغر في مقدّمة كتاب «الوجود والزمن» أكَّد علىٰ أنَّ الفلاسفة منذ عهد أُرسطو وإلىٰ العصر الحديث انتهجوا أُسلوباً غير صائب، إذ بدل أنْ يُشمِّروا عن سواعدهم لمعرفة حقيقة الوجود بذاته راحوا يخوضون في مباحث حول مصاديقه.

الفلاسفة بعد أفلاطون تبنَّوا رؤىٰ خاصَّة حول الوجود من منطلق اعتقادهم بأنَّه أعمّ وأشمل مفهوم في الكون، لذا استنتجوا استحالة تعريفه بصفته بديهيًّا لكون البديهي لا يمكن أنْ يُعرَّف، وبناءً علىٰ هذه الميزات الثلاثة للوجود - العموميَّة، وعدم إمكانيَّة التعريف، والبداهة - لم يُسلِّطوا الضوء عليه من زاوية فلسفيَّة؛ إلَّا أنَّ هايدغر اعترض علىٰ هذا التوجُّه مؤكِّداً علىٰ عدم صوابه لكون

Floistand, G. (1982). Contemporary Philosophy, London: Martinus Nijhoff publishers, p. 461.

(1) philosophical hermeneutics

عموميَّة الشيء وعدم إمكانيَّة تعريفه لا يحولان دون إدراك الحقيقة، وفي هذا السياق قال: إنَّ الهدف الذي يسعىٰ الفلاسفة إلىٰ بلوغه هو بيان معنىٰ الوجود وتوضيح كلِّ ما يرتبط به، كذلك قال: ليس من الممكن للفيلسوف أنْ يتطرَّق إلىٰ دراسة وتحليل معنىٰ الوجود بشكلٍ مستقلٍّ، بل لا بدَّ وأنْ يُسلِّط الضوء عليه في رحاب مصاديقه في الكون - كائنات عالم الوجود - بحيث يستطلع حقيقته في رحاب وجودها[1].

كما يعتقد هذا الفيلسوف الغربي بأنَّ السبيل الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه لمعرفة حقيقة الوجود هو تحليل البنية الوجوديَّة للدازاين[2] - كينونة الوجود الإنساني - لأنَّ معظم التساؤلات التي تكتنف ذهن الإنسان تتمحور حول حقيقة وجوده الذاتي[3]، وأمَّا بالنسبة إلىٰ فينومينولوجيا الدازاين فهي برأيه الطريق المؤدية إلىٰ معرفة معنىٰ الوجود وعلىٰ هذا الأساس يمكن اعتبارها الهدف الأوّل للدراسات الفلسفية، لذا اعتبرها مصداقاً للهرمنيوطيقا.[4]

هايدغر تبنَّىٰ مسلكاً مخالفاً لما ذهب إليه المفكِّرون الهرمنيوطيقيُّون الذين سبقوه ولم يحاول طرح مبادئ ميثودولوجيَّة جديدة لمعالجة النصوص والعلوم الإسلاميَّة وبيان مضامينها، بل ارتقىٰ بشأن الهرمنيوطيقا إلىٰ مستوىٰ الفلسفة بعد أنْ أخرجها من دائرة الإبستيمولوجيا والميثودولوجيا لتتبلور في أفكاره كنمط فينومينولوجي فلسفي[5]؛ وهذا التحوُّل الجذري للهرمنيوطيقا وترقيتها إلىٰ مستوىٰ أنطولوجي

---

(١) مارتن هايدغر، هستي و زمان (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة سياوش جمادي، إيران، طهران، منشورات ققنوس، ٢٠٠٧م، ص ٦٩ و٧٠.

(2) Dasein

(٣) المصدر السابق، ص ٧٣ - ٧٦.

(٤) المصدر السابق، ص ٣٢٠ و٣٢١.

(٥) ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، ص ١٤٤.

بعد أنْ كانت مجرَّد ميثودولوجيا بحتة، تواصل بعد هايدغر بفضل جهود بعض تلامذته وأتباع مدرسته الفكريَّة من أمثال: هانز جورج غادامير وبول ريكور.

غادامير حذا حذو هايدغر بعد أنْ أضفىٰ إلىٰ هرمنيوطيقيَّته الفلسفيَّة طابعاً أنطولوجيًّا متأصِّلاً فيها، لكنَّه مع ذلك خالفه في الهدف، فهايدغر أراد تأسيس أنطولوجيا جديدة وسخَّر جهوده الفكريَّة لمعرفة معنىٰ الوجود في رحابها، بينما الأنطولوجيا التي تحدَّث عنها غادامير عبارة عن أنطولوجيا تتمحور حول الإدراك، وبما أنَّه يعتبر الإدراك تأويليًّا(1) في جميع الأحيان فهو بدل أنْ يطرح منهجيَّة تفسيريَّة، سلَّط الضوء علىٰ ذات التفسير والشروط الأنطولوجيَّة لتحقُّقه. وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أنَّ هايدغر اعتبر شرح وتحليل طبيعة الفهم - باعتباره تأويليًّا - مجرَّد هدف ثانوي يمكن تحقيقه ضمن تحليل بنية الدازاين وفي رحاب تحقيق أهداف أُخرىٰ، أي يمكن تحقيق هذا الهدف الثانوي من خلال بيان طبيعة الوجود الذي يتمحور حوله البحث. وأمَّا غادامير فقد أكَّد علىٰ أنَّ الهدف الأساسي في هذا المضمار هو شرح وتحليل الحقيقة بكلِّ تفاصيلها وإدراك بنيتها الأساسيَّة، وفي هذا السياق لم يكترث بأيِّ هدف آخر غيره(2)؛ في حين أنَّ الأمر الذي لم يكترث به هايدغر وتجاهله بالكامل تقريباً هو موضوعيَّة الفهم(3) التي تُعتَبر مشكلة أساسيَّة في العلوم الإنسانيَّة، بينما طرح هذا الأمر كمحور ارتكازي في هرمنيوطيقا غادامير الذي تمكَّن علىٰ أساسه من تحقيق نتائج أبستيمولوجيَّة عبر الاعتماد علىٰ قضايا أنطولوجيَّة، وضمن رؤيته التحليليَّة الخاصَّة لطبيعة الفهم

---

(1) interpretative

(2) Gadamer, Hans Georg (2000). Thruth and Method, English Translation revised by: Joel, p. 41 - 50.

(3) objectivity

والتأويل ومختلف شروطهما الأنطولوجيَّة في العلوم الإنسانيَّة، توصَّل إلىٰ نتيجة تختلف عمَّا توصَّل إليه الفيلسوف فيلهلم دلتاي، إذ أثبت عدم إمكانيَّة معرفة عن طريق أُسُس ميثودولوجيَّة أو من خلال تنقيح النصِّ، بل لا بدَّ من تسليط الضوء عليها بأُسلوب آخر مغاير لما هو متعارف في الدراسات والبحوث الفلسفيَّة والعلميَّة[1].

الفيلسوف بول ريكور هو الآخر تأثَّر بآراء هايدغر إلَّا أنَّه تبنَّىٰ نهجاً مغايراً له من خلال الأُسلوب الذي اعتمد عليه لإيجاد ارتباط بين الهرمنيوطيقا والفينومينولوجيا وفق نظريَّات إدموند هوسرل الظاهراتيَّة، وهذا ما لم يفعله هايدغر. ريكور لم يتطرَّق في دراساته وبحوثه الأنطولوجيَّة إلىٰ شرح وتحليل أنطولوجيا الدازاين بشكل مباشر من منطلق عدم اعتقاده باستقلاليَّة المباحث الانطولوجيا، لذا خالف هايدغر من هذه الناحية، وفي هذا السياق اعتبر الأنطولوجيا بجميع أنماطها مجرَّد أمر تأويلي محفوف برموز من جميع جهاته ولا وضوح له، وقال بما أنَّ الإدراك الأنطولوجي يمكن بيانه لسانيًّا لا بدَّ حينئذٍ من وجود مداليل سيمنطيقيَّة لجميع القضايا الفينومينولوجيَّة يمكن في رحابها فهم حقيقة الوجود[2].

فضلاً عمَّا ذُكِرَ حذا ريكور حذو غادامير ولم يحاول في منهجه التأويلي استكشاف حقيقة الوجود، بل ابتدأ نظريَّته من التحليل الهرمنيوطيقي واللغويَّات، وفي رحاب هذا الأُسلوب سلَّط الضوء علىٰ المباحث الأنطولوجيَّة[3].

---

(1) Ibid, p. 171 -179.

مهدي رهبري، هرمنوتيك و سياست (باللغة الفارسية)، إيران، طهران، منشورات كوير، ٢٠٠٦م، ص ٨٥ و٨٦.

(٢) بابك أحمدي، ساختار و تأويل متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ١١٤ - ١١٦.

(٣) أحمد واعظي، هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، ص ٤٤.

الهرمنيوطيقا في الدراسات الإسلاميَّة:

في هذا المبحث سوف نُسلِّط الضوء علىٰ المسألة الأساسيَّة لموضوع بحثنا استناداً إلىٰ ما ذُكِرَ من مقدّمات حول النمطيَّة الهرمنيوطيقيَّة، وذلك بمحوريَّة السؤالين التاليين:

- ما هو النمط الهرمنيوطيقي الأمثل الذي يمكن الاعتماد عليه في الدراسات الإسلاميَّة؟

- هل يمكن إيجاد ارتباط بين المنهجيَّة المتعارفة في الدراسات الإسلاميَّة لتفسير الصوص، والمنهج الهرمنيوطيقي (الهرمنيوطيقا الميثودولوجيَّة)؟

الإجابة عن هذين السؤالين يمكن تحصيلها من خلال تسليط الضوء علىٰ الخلفيَّة التأريخيَّة لاعتماد الباحثين علىٰ النهج الهرمنيوطيقي في العلوم الإسلاميَّة وبيان طبيعة الأُسلوب المتعارف في تفسير النصوص ضمن الدراسات الإسلاميَّة، فعلىٰ هذا الأساس يتسنَّىٰ لنا الاستدلال علىٰ فرضيَّة البحث وذكر إجابة صائبة للسؤالين أعلاه، ومن ثَمَّ تعريف القارئ بطبيعة الارتباط الكائن بين الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة والميثودولوجيَّة.

أوَّلاً: الخلفيَّة التأريخيَّة للهرمنيوطيقا في العلوم الإسلاميَّة:

مصطلح «هرمنيوطيقا» ليس له جذور في مختلف فروع المعارف الإسلاميَّة، لذا لا نجد لها أثراً كبحثٍ مستقلٍّ في تأريخ الفكر الإسلامي، إذ لم يتطرَّق العلماء والباحثون المسلمون إلىٰ الحديث عنها ضمن بحوث ودراسات خاصَّة ولا فرق في ذلك بين علماء الكلام والفلسفة وأُصول الفقه وتفسير القرآن، لكن هناك أساليب تشابه النهج الهرمنيوطيقي بنحوٍ ما اعتمد عليه بعض العلماء المسلمين علىٰ مرِّ التأريخ في تفسير النصوص الإسلاميَّة ضمن بعض العلوم مثل تفسير القرآن وأُصول الفقه.

العلوم الإسلاميَّة علىٰ صعيد الفقه وأُصول الفقه والكلام وتفسير القرآن، ذات ارتباط كبير بمسألة فهم مضمون النصوص الدِّينيَّة وتفسيرها، فالعلماء المسلمون يتَّبعون نظريَّة تفسيريَّة محدَّدة وواضحة المعالم في تعاملهم مع النصوص الدِّينيَّة، ومن هذا المنطلق لا تُطرَح المسائل التي هي علىٰ غرار الأُسلوب الهرمنيوطيقي إلَّا في مضمارين بشكلٍ عامٍّ، وذلك كما يلي:

المضمار الأوَّل: علم الأُصول:

علم الأُصول بصفته علماً تمهيديًّا بالنسبة إلىٰ علم الفقه فهو يتولَّىٰ بيان الأُصول الواجب اتِّباعها في استنباط الأحكام الشرعيَّة من الكتاب والسُّنَّة، لذا نلاحظ أنَّ الكثير من مباحثه ترتبط بمسألة فهم النصِّ والقواعد الحاكمة علىٰ فهم النصوص الدِّينيَّة ومن جملتها مبحث الألفاظ الذي يُسلِّط علماء الأُصول الضوء عليه من ثلاث جهات كالتالي:

١ - تحليل القواعد العامَّة الكفيلة ببيان كيفيَّة دلالة النصِّ وتوضيح المعنىٰ الظاهر منه.

٢ - تحليل الوسائل التي يمكن الاعتماد عليها لإثبات صدور النصِّ والدليل الشرعي من مصدره الأوَّل.

٣ - تحليل مدىٰ اعتبار مدلول النصِّ وسنديَّته وحجّيَّة ظهوره.

يمكن اعتبار هذه المباحث منهجيَّةً هرمنيوطيقيَّةً أو شيئاً شبيهاً بها، وهي متواصلة طبعاً منذ نشأة علم الأُصول وإلىٰ عصرنا الحاضر(١).

معرفة المعنىٰ الحقيقي للنصِّ وفق مبادئ علم الأُصول مرهون بقدرة المفسِّر

---

(١) محمّد علي كاظمي خراساني، فوائد الأُصول، إيران، قم، منشورات مؤسَّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦هـ، ص ١٤٠ و١٤١؛ محمّد رضا المظفَّر، أُصول الفقه، إيران، قم، منشورات مؤسَّسة النشر الإسلامي، ١٤٢٢هـ، ج ١ - ج ٢ / ص ٦٤ - ٦٩، ج ٣ - ٤/ ص ١٥١ و١٥٢.

علىٰ قراءة واقع البنية الذهنيَّة لمؤلِّفه وكافَّة الظروف التي اكتنفت حياته وسيرته العلميَّة، وهذا الأمر يتسنَّىٰ علىٰ ضوء السيرة المتعارفة بين البشر والتي قوامها أنَّ الكلام الموجَّه إلىٰ المخاطب عادةً ما يستوفي الدلالة علىٰ المقصود، وعلىٰ هذا الأساس لا يمكن طرح أيِّ احتمال مخالف لمدلوله إلَّا مع وجود قرينة حاليَّة أو لفظيَّة أو عقليَّة تدلُّ علىٰ ذلك.

العلاقة بين اللفظ والمعنىٰ والمعيار الذي يتمُّ علىٰ أساسه تحديد دلالة ألفاظ النصِّ يتعيَّنان تزامناً مع عمليَّة الوضع - صياغة النصِّ - من وجهة نظر علماء الأُصول، ممَّا يعني أنَّ المعنىٰ يكون تابعاً لوضع الواضع وعرف العقلاء، لذا إنْ أراد كاتب النصِّ أو المتكلِّم تجاوز هذا القيد وتجاهل مسألة الوضع بحيث يتعامل مع اللفظ وفق معنىٰ يختلف عمَّا وُضِعَ له منذ بادئ الأمر فلا محيص له هنا من اللجوء إلىٰ قرينة حاليَّة أو كلاميَّة أو عقليَّة[1].

استناداً إلىٰ ما ذُكِرَ حتَّىٰ لو قلنا: إنَّ النصَّ من شأنه أنْ يُفسَّر وفق مداليل عديدة قد لا تتناغم كلُّها أو بعضها مع مقصود مؤلِّفه، لكن إذا أدرك القارئ أنَّ معناه الظاهري هو مقصود المؤلِّف ينبغي له التقيُّد بهذا المعنىٰ فحسب، وعلماء الأُصول بدورهم أذعنوا بإمكانيَّة حدوث خطأ في كشف مراد المؤلِّف ولم يستبعدوا عدم انطباق التفسير عليه حتَّىٰ إنْ كان معتبراً وشائعاً، وفي هذا السياق أكَّدوا علىٰ إمكانيَّة معرفة المدلول الحقيقي للنصِّ في رحاب السيرة العمليَّة للبشر والتي قوامها حجّيَّة هذا المعنىٰ الظنّي المستوحىٰ من ظاهر النصِّ، لأنَّ العرف بشكلٍ عامٍّ يعتبر ظاهر النصِّ مستوفياً لقصد المؤلِّف ولا يُرتِّب أيَّ أثر علىٰ ما يخالفه[2].

---

(١) صادق لاريجاني، معرفت ديني: نقدي بر نظريه قبض و بسط تئوريك شريعت (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات مركز «كتاب» للترجمة والنشر، ١٩٩٣م، ص ١٥٨.

(٢) مهدي هادوي طهراني، مباني كلامي اجتهاد در برداشت از قرآن كريم (باللغة الفارسيَّة)، إيران، قم، مؤسَّسه خانه خرد الثقافية، ١٩٩٨م، ص ٣١.

المضمار الثاني: علم التفسير:

المفسِّر في رحاب علم التفسير يتطرَّق إلىٰ بيان الأُسُس المعتمدة في طريقة فهم مضمون القرآن الكريم وتفسير ألفاظه وعباراته، لذا تعدُّ هذه المباحث من سنخ الدراسات الهرمنيوطيقيَّة، ومثال ذلك الأُسلوب التفسيري الذي اتَّبعه العلَّامة محمّد حسين الطباطبائي في تفسيره المعروف «الميزان في تفسير القرآن» حيث تبنَّىٰ نهجاً تفسيريًّا مختلفاً عمَّا كان متعارفاً بين المفسِّرين المسلمين وذلك علىٰ ضوء تفسير القرآن بالقرآن.

الجدير بالذكر هنا أنَّ نظرية تفسير القرآن بالقرآن تتعارض مع مرتكزات الفكر الأخباري، لأنَّ الأخباريِّين لا يعتقدون باستقلال الآيات القرآنيَّة في دلالتها علىٰ المقصود بداعي أنَّ روح النصِّ القرآني تختلف عن طبيعة الحوارات العرفيَّة، وفي هذا السياق زعموا أنَّ الله ﷻ لم يُبيِّن مراده للناس في ذات الآيات القرآنيَّة، لذا لا بدَّ من الرجوع إلىٰ أحاديث وروايات المعصومين عليهم السلام بغية معرفة تفسير كلِّ آية.

هذه النظريَّة التفسيريَّة - تفسير القرآن بالقرآن - يمكن اعتبارها مصداقاً للمباحث الهرمنيوطيقيَّة نظراً لتنوُّع الأساليب المعتمدة فيها لتفسير القرآن الكريم، أضف إلىٰ ذلك أنَّ النهج التفسيري الذي اتَّبعه بعض العرفاء - المتصوِّفة - هو الآخر سنخ من المباحث الهرمنيوطيقيَّة وقد سبقهم في ذلك بعض علماء المسيحيَّة، وهذا النهج قوامه تفسير النصِّ القرآني بإشراق باطني وعدم الاكتفاء بظواهر ألفاظه وعباراته.

منهجيَّة فهم النصِّ في الدراسات الإسلاميَّة:

حينما نستطلع الخلفيَّة التأريخيَّة للهرمنيوطيقا في العلوم الإسلاميَّة ونستقرئ المنهجيَّة التي اتَّبعها العلماء المسلمون في تأويل النصوص وتفسيرها نستشفُّ أنَّ الأُسلوب المتعارف في فهم مضمون النصِّ ضمن الدراسات الإسلاميَّة يتقوَّم علىٰ الأُسُس التالية:

١ - هدف المفسِّر هو استكشاف معنىٰ النصِّ.

٢ - كلُّ نصٍّ له معنىٰ معيَّن لا يتعدَّاه إلىٰ غيره لكونه يحكي عن المراد الحقيقي لقائله.

٣ - معنىٰ كلِّ نصٍّ هو مقصود مؤلِّفه، حيث يلجأ مؤلِّف كلِّ نصٍّ إلىٰ الألفاظ كي يُوضِّح علىٰ ضوئها مراده لمخاطبيه، وهذا هو الموضوع الذي يسعىٰ المفسِّر إلىٰ استكشافه[1].

٤ - المعنىٰ الذي يسعىٰ المفسِّر إلىٰ فهمه عبارة عن موضوع ثابت لا تغيير له، ولا تأثير لرؤية المفسِّر في مدلول النصِّ، لذا قد يخفق أحياناً في مساعيه التأويليَّة بحيث لا يُدرك المعنىٰ الذي أراده المؤلِّف وفي أحيان أُخرىٰ يتمكَّن من فهم مقصوده وتفسير نصِّه بشكل صائب.

إذن، بما أنَّ النصوص الدِّينيَّة تحمل إلىٰ البشر رسالة السماء، فالهدف الذي يروم مفسِّرها تحقيقه هو فهم المقصود الحقيقي للشارع المقدَّس[2].

٥ - النصوص الدِّينيَّة تحمل رسالة السماء إلىٰ البشر، والهدف الذي يسعىٰ مفسِّرها إلىٰ تحقيقه هو معرفة كُنه هذه الرسالة وبيان مقصود صاحبها.

٦ - تحقيق الهدف المذكور - فهم المعنىٰ الحقيقي للنصِّ - يتسنَّىٰ للمفسِّر علىٰ ضوء اتِّباع النهج التفسيري المتعارف في فهم الألفاظ والعبارات والذي قوامه معرفة المعنىٰ من ظاهر اللفظ، لأنَّ المؤلِّف ذكر مقصوده عن طريق الألفاظ والعبارات التي حبكها في النصِّ، وكما هو معلوم فإنَّ دلالة كلِّ لفظ علىٰ معناه تابعة لمراد الواضع اللغوي الأوَّل وللأُصول والقواعد العرفيَّة والعقلائيَّة المتعارفة

---

(١) صادق لاريجاني، معرفت ديني: نقدي بر نظريه قبض و بسط تئوريك شريعت (باللغة الفارسيَّة)، ص ١٣١.

(٢) أحمد واعظي، هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، ص ٥٦.

في الحوار والتي هي بطبيعة الحال معتبرة ومعمول بها في كلِّ لغة بحيث يراعيها مؤلِّف النصِّ ومخاطبوه علىٰ حدٍّ سواء؛ لذا من الواجب مراعاتها والعمل بها لأنَّ تجاهلها أو العمل وفق ما يخالفها سبب في حدوث خللٍ جادٍّ لدىٰ المفسِّر والمخاطبين علىٰ حدٍّ سواء، وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أنَّها ليست ضوابط شفهيَّة بحتة، بل يمكن تدوينها وتنظيمها بشكل متَّسق كي يتيسَّر العمل بها[1].

٧ - أفضل وضع يمكن تصوُّره لمفسِّر النصِّ هو قدرته علىٰ تحصيل فهم قطعي ويقيني لمراد المؤلِّف بحيث يكون فهمه للنصِّ واقعيًّا لا شائبة عليه، لكنَّ هذا الأمر لا يتسنَّىٰ في جميع الأحيان.

النصُّ يُسمّىٰ نصًّا دون أيِّ قيد آخر عندما يتمكَّن المفسِّر من فهم معناه الحقيقي بفضل دلالته الواضحة والصريحة علىٰ المقصود، وفي غير هذه الحالة يُسمَّىٰ «ظاهراً»، وهنا يكون تفسيره مقبولاً حتَّىٰ إنْ لم يتوصَّل إلىٰ درجة القطع واليقين بأنَّ المعنىٰ الذي استكشفه هو مقصود المؤلِّف، لأنَّ عدم تحقُّق اليقين بالمعنىٰ الواقعي لا يعني رفض التفسير من أساسه ولا يعدُّ دليلاً علىٰ عدم وجود معيار لتقييم التفسير من حيث كونه معتبراً أو غير معتبر.

هدف مفسِّر النصِّ - ولاسيّما النصوص الدِّينيَّة - هو امتلاك فهم صائب ومعتبر لمدلوله كي يصبح تفسيره حجَّةً ومعتبراً، وهذا الأمر إنَّما يتحقَّق فيما لو كانت عمليَّة التفسير ممنهجة ومتقوِّمة علىٰ الأُصول العقليَّة المتعارفة في فنِّ الحوار، ومن هذا المنطلق يقال: إنَّ التفسير المعتبر والمقبول هو ما يتناسق بالكامل مع العرف السائد بين أهل العلم والمعرفة[2].

---

(١) عبد الله جوادي الآملي، شريعت در آينه معرفت (باللغة الفارسيَّة)، إيران، قم، منشورات إسراء، ١٩٩٣م، ص ٢٧١ و٢٧٢.

(٢) أحمد واعظي، هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، ص ٥٧.

٨ - أحياناً يحدث اختلاف بين المفسِّرين في فهم مدلول الظواهر - غير النصوص - باعتبار أنَّ عمليَّة التفسير تتمحور حول مرتكزين أساسيَّين هما المؤلِّف والنصُّ، لذا لا يبقىٰ مجال للمفسِّر كي يجول في المعنىٰ[(١)].

٩ - الفارق الزماني الكائن بين عصر مفسِّر النصِّ الدِّيني وعصر صدوره لا يُعتَبر حائلاً أمام فهم معناه الواقعي، إذ من الممكن فهمه موضوعيًّا رغم وجود فارق زماني طويل، لأنَّ التحوُّلات اللغويَّة التي تحدث علىٰ مرِّ الزمان لا تحدث بشكل يجعل فهم النصِّ معضلةً بالنسبة إلىٰ مفسِّره ومخاطبيه، أي إنَّها لا تسفر عن حدوث تضادٍّ بين ظاهر الألفاظ والعبارات وبين المعنىٰ الذي قصده المؤلِّف.

١٠ - يجب علىٰ المفسِّر أنْ يُركِّز علىٰ فهم هدف مؤلِّف النصِّ، ومن المؤكَّد أنَّ فهم مدلول النصِّ يتمحور حول مرتكزين أساسيَّين هما المؤلِّف والنصُّ، فوظيفة المفسِّر هي فهم مراد المؤلِّف اعتماداً علىٰ دلالة النصِّ الذي ألَّفه، ومن هذا المنطلق لا موضوعيَّة لإقحام رؤية المفسِّر في تحديد الهدف المقصود من النصِّ علىٰ ضوء ما يُسمَّىٰ «التفسير بالرأي» وهو مرفوض بكلِّ تأكيد.

إذن، كلُّ نظريَّة تفسيريَّة تتمخَّض في نهاية المطاف عن الرأي الشخصي للمفسِّر باعتباره المرتكز الأساسي في مدلول النصِّ بحيث تجري عمليَّة التفسير وفقاً لرغباته الذهنيَّة وبغضِّ النظر عن المراد الحقيقي للمؤلِّف، تتعارض في الواقع مع الأُسلوب الصائب والمعقول في تفسير النصوص؛ وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أنَّ المفسِّر - حسب المنهج التقليدي في فهم النصوص - يلعب دور متلقِّي رسالة النصِّ فقط ولا دخل له في مضمونها علىٰ الإطلاق[(٢)].

---

(١) صادق لاريجاني، معرفت ديني: نقدي بر نظريه قبض و بسط تئوريك شريعت (باللغة الفارسيَّة)، ص ١٣٢.

(٢) عبد الحسين خسرو بناه، كلام جديد (باللغة الفارسيَّة)، إيران، قم، منشورات معهد الدراسات والبحوث في الحوزة العلميَّة، ٢٠٠٢م، ص ١٩.

١١ - القراءة التقليديَّة للنصِّ تتعارض مع النسبيَّة التفسيريَّة التي يلجأ مفسِّر النصِّ إليها عند عدم وجود معيار معتمد لمعرفة الفهم الصائب وتمييزه عن الخاطئ وعند عدم قدرته علىٰ تشخيص الفهم المطابق للواقع وتمييزه عن الفهم الخاطئ بحيث تتعدَّد معاني النصِّ وتكون مقبولة لدىٰ المخاطبين(١).

نستشفُّ ممَّا ذُكِرَ أنَّ المنهج المتعارف في فهم النصِّ ضمن الدراسات الإسلاميَّة لا يُسوِّغ طرح أيِّ تفسير كان ولا سيّما للنصوص الدِّينيَّة التي لا يمكن أنْ تُفسَّر إلَّا بشكل واحد لكون ألفاظها وعباراتها لا تدلُّ إلَّا علىٰ معنىٰ واحد، وعلىٰ الرغم من أنَّ الظواهر الدِّينيَّة من شأنها أنْ تُفسَّر وفق احتمالات عديدة لكنَّ هذه الاحتمالات تدور في نطاق ضيِّق للغاية، لذا يحدث أحياناً اختلاف في فهم معانيها لكونها ليست نصوصاً، وهذا الاختلاف محدود في نطاق ضيِّق ومتقوِّم علىٰ ذات النصِّ وليس ذهن المفسِّر.

إذن، حتَّىٰ عندما يحدث اختلاف في تفسير أحد النصوص تبقىٰ عمليَّة التفسير مرتكزة علىٰ مراد المؤلِّف ودلالة النصِّ ولا دور لرأي المفسِّر في بيان مدلوله وفق ذوقه الشخصي.

الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة في الدراسات الإسلاميَّة:

الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة أوجدت تحدّيات جادَّة للمنهج السائد في فهم النصِّ، وعلىٰ هذا الأساس انعكست تداعياتها علىٰ المعرفة الدِّينيَّة السائدة لدرجة أنَّها تسبَّبت في إثارة شكوك حولها الأمر الذي تسبَّب بجدل محتدم بين مؤيِّديها ومعارضيها.

الجدير بالذكر هنا أنَّ تأثير الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة علىٰ الدراسات الإسلاميَّة لم يكن مباشراً بحيث لم تطرح علىٰ هيأة منهج تاويلي جديد لكونها ليست وجهة دينيَّة ذات مبادئ معيَّنة، لذا يتمحور تأثيرها علىٰ الفكر الدِّيني حول التحدّيات التي

(١) أحمد واعظي، هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، ص ٥٨.

توجدها بالنسبة إلىٰ المنهج المتعارف في فهم النصوص الدِّينيَّة، فهي تتضمَّن تحليلاً لطبيعة فهم النصِّ وشروط تحقُّقه لدىٰ المفسِّر ومدىٰ إدراكه للأهداف الحقيقيَّة التي قصدها مؤلِّف النصِّ، وهذا التحليل يتعارض بشكلٍ جادٍّ مع المنهج المتعارف في فهم النصِّ ضمن الدراسات الإسلاميَّة.

خلاصة الكلام أنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة حملت معها نقداً جادًّا وجديداً من نوعه بالنسبة إلىٰ النصوص الدِّينيَّة، ومن هذا المنطلق يُطرَح السؤالان التاليان علىٰ طاولة البحث والتحليل: علىٰ ضوء رواج مباحث الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة - ولاسيّما بعد اتِّساع نطاقها في القرن العشرين - هل بإمكاننا طرح تفسير متَّفق عليه لأحد النصوص الدِّينيَّة بحيث ندَّعي أنَّه التفسير الوحيد ولا صواب لغيره علىٰ الإطلاق؟ ويا ترىٰ هل يبقىٰ لدينا «نصٌّ» في مقابل «الظاهر» - كما هو معهود بين القدماء - بعد رواج مباحث الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة أو أنَّ الرؤية التقليديَّة القديمة تزول بالكامل؟ إذا قيل: ليس هناك أيُّ نصٍّ يكون تفسيره ثابتاً لا وجود لغيره بحيث يمكن طرح تفاسير وقراءات مختلفة له، ففي هذه الحالة لا يمكن اعتبار أيِّ نصٍّ بكونه «نصًّا» حسب المعنىٰ الاصطلاحي، لأنَّ النصّيَّة تزول مع زوال المضمون[1].

تعارض الهرمنيوطيقا الفلسفية مع المنهج السائد في فهم النصِّ ضمن الدراسات الإسلاميَّة:

الأُسلوب الهرمنيوطيقي الفلسفي يتعارض مع المنهج الشائع بين العلماء المسلمين في تفسير النصوص الدِّينيَّة، لذا فهو لا يتوائم مع أُسُس المنهج التأويلي المتَّبع في الدراسات الإسلاميَّة، وبيان ذلك كما يلي:

---

(١) محمّد مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي از دين (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات طرح نو، ٢٠٠٢م، ص ١١٤.

١ - النسبيَّة المعرفيَّة:

من خصائص الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة أنَّها لا تطرح تأويلاً ثابتاً ومحدَّداً للنصِّ، لذا لا يتعيَّن علىٰ أساسها أيُّ معنىً ثابت، ممَّا يعني أنَّها تحمل معها نسبيَّة معرفيَّة[١]، وهذه الرؤية مرفوضة تماماً وفق المعايير الإبستيمولوجيَّة الإسلاميَّة، لأنَّ عدم تعيُّن المعنىٰ حين تفسير النصوص الدِّينيَّة يسفر عن حدوث خلل في عمليَّة التفسير بحيث يصبح من المستحيل علىٰ المفسِّرين تبنّي رأياً تفسيريًّا موحَّداً ويبقىٰ المخاطب حائراً دون أنْ يعرف المعنىٰ الواقعي للنصِّ.

الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة تنقض نظريَّتها بنفسها علىٰ ضوء ترويج رؤيتها النسبيَّة من خلال تأكيدها علىٰ حجّيَّة المعنىٰ الذي يستسيغه المفسِّر وفرضيَّاته الشخصيَّة علىٰ عمليَّة تأويل النصِّ، فهي بهذه الأُطروحة لا تُبقي أيَّ معيار يُثبِت صواب نظريَّتها، إذ عندما يصبح الإدراك متغيِّراً لا ثبوت له ونسبيًّا غير متعيَّن لا يمكن عندئذٍ اعتبار الأُسُس الهرمنيوطيقيَّة الفلسفيَّة كقضايا مطلقة وغير نسبيَّة، وهذا يعني أنَّ النسبيَّة الهرمنيوطيقيَّة الفلسفيَّة تسري علىٰ الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة بذاتها ومن ثَمَّ تجعلها محدودة وغير شاملة بحيث إنَّها كلَّما أثبتت معنىً معيَّناً ستُثبِت معه صدق نقيضه[٢].

فضلاً عمَّا ذُكِرَ فالنسبيَّة تتعارض أيضاً مع شموليَّة الشريعة الإسلاميَّة وخاتميَّتها بحيث لا يبقىٰ علىٰ أساسها أيُّ إلزام في الاستجابة لأوامر الله ﷻ وترك نواهيه، كما أنَّ النسبيَّة الهرمنيوطيقيَّة لا يمكن أنْ تُطبَّق في كافَّة الاستنتاجات الدِّينيَّة علىٰ نسق واحد لكون النصوص الدِّينيَّة ليست ذات سياق واحد، فالمحكم

---

(١) فريدريك نيتشه وآخرون، هرمنوتيك مدرن: گزينه جستارها (باللغة الفارسيَّة)، ص ٢٤٠.

(٢) عليّ أكبر عليّ خاني وآخرون، روش‌شناسي در مطالعات سياسي اسلام (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات جامعة الإمام الصادق عليه السلام، ٢٠٠٧م، ص ٦٢٣.

والمتشابه والباطن والظاهر - وما إلىٰ ذلك من صيغ أُخرىٰ - لا يمكن أنْ تنتهل من مصدر هرمنيوطيقي موحَّد، أي لا يمكن تأويلها بذات الأُسلوب.

الدِّين فيه ثوابت - محكمات - يفهمها أعراب البادية القدماء ومثقِّفو القرن العشرين علىٰ نسق واحد تقريباً مثل الحديث الذي أكَّد فيه النبيُّ محمّد ﷺ علىٰ أنَّ ما أحلَّته الشريعة يبقىٰ حلالاً إلىٰ يوم القيامة، وما حرَّمته يبقىٰ حراماً إلىٰ يوم القيامة[1].

النسبيَّة الهرمنيوطيقيَّة الفلسفيَّة من الناحيتين السياسيَّة والاجتماعيَّة تترتَّب عليها قضايا باطلة كثيرة، ومن أمثلة ذلك عدم قدرتها علىٰ وضع معيار لتمييز التفسير الصحيح عن السقيم، وعلىٰ هذا الأساس ينشأ تصوُّر لدىٰ المفسِّر الذي يعتمد علىٰ هذه المنهجيَّة التأويليَّة بعدم وجود أيِّ اختلاف بين التفاسير القرآنيَّة المطروحة من قِبَل الإمام عليٍّ عليه السلام ومعاوية بن أبي سفيان والخوارج؛ كما أنَّها لا تضمن الحفاظ علىٰ حقَّانيَّة الدِّين مع مرِّ الزمان، والأسوأ من كلِّ ذلك أنَّها بدلاً عن إثبات حقَّانيَّته تصبح وازعاً وسنداً لإبطاله!

المشكلة الأُخرىٰ التي تترتَّب علىٰ القول بالنسبيَّة الهرمنيوطيقيَّة تتمثَّل في ضرورة الإذعان بعبثيَّة بعثة الأنبياء وإنزال الكُتُب السماويَّة وهدىٰ الله تعالىٰ، لأنَّها تُفنِّد الضرورات الدِّينيَّة وتُشكِّك بالمعتقدات والأحكام الشرعيَّة[2].

٢ - محوريَّة مفسِّر النصِّ:

من يعتقد بحجّيَّة الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة لا محيص له من الإذعان بأنَّ فهم النصِّ ثمرة للتركيب بين الصورة الدلاليَّة في ذهن المفسِّر والسياق الدلالي للنصِّ،

---

(١) محمّد بن الحسن الصفَّار، بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد ﷺ، إيران، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ، ص ١٤٨.

(٢) جعفر السبحاني، هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، إيران، قم، منشورات توحيد، ٢٠٠٦م، ص ١١.

ومن هذا المنطلق يستحسن إقحام رؤية المفسِّر الشخصيَّة في عمليَّة التأويل، بل يجب عليه اعتبارها شرطاً أساسيًّا لفهم مضمون النصِّ لكونها واقعاً مفروضاً لا بدَّ منه.

الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة تُؤكِّد أيضاً علىٰ تسلسل فهم مضمون النصِّ وعدم توقُّفه عند حدٍّ معيَّن بحيث لا يمكن طرح تأويل موضوعي قطعي له، أي ليس من الممكن بتاتاً امتلاك فهم مطابق للواقع، وهذا الكلام يترتَّب عليه صواب جميع التأويلات والتفسيرات التي تُطرَح بخصوص النصِّ[١]، لأنَّ معنىٰ النصِّ مرهون برؤية المفسِّر واستنتاجاته الشخصيَّة ممَّا يعني أنَّ معلوماته الشخصيَّة لها تأثير علىٰ طبيعة فهمه لمضمون الكلام الذي يُفسِّره.

الأُسلوب المتَّبع لتفسير النصوص في رحاب الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة قوامه فائدة جميع المعلومات المرتكزة في ذهن المفسِّر بحيث يمكنه تسخيرها لتأويل النصِّ المقصود، إذ لا يتسنَّىٰ له قراءة ذهن المؤلِّف ما لم يمتلك معلومات مسبقة ويتبنَّىٰ توجُّهات فكريَّة معيَّنة، وثمرة هذه الظاهرة عدم انطباق الرؤىٰ مع بعضها علىٰ الإطلاق[٢].

نستنتج من جملة ما ذُكِرَ أنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة تتقوَّم علىٰ رؤية مفسِّر النصِّ ولا يسعىٰ من يدور في فلكها إلىٰ استكشاف مراد المؤلِّف، ممَّا يعني استحالة وضع تأويل واقعي ونهائي للنصِّ، وهذا الأمر بطبيعة الحال يتمخَّض عنه تعدُّد القراءات التي تُطرَح في تأويل النصِّ الدِّيني وتجاهل قصد مؤلِّفه وقطع الطريق بالكامل علىٰ كلِّ نقدٍ يُطرَح حوله بحيث لا يمكن تقييمه بشكل منصف ضمن الدراسات الدِّينيَّة[٣].

الفهم الناشئ من امتزاج الرؤىٰ والأفكار يفسح المجال لطرح تفاسير لا حدَّ

---

(١) بابك أحمدي، ساختار و تأويل متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ٥٥٧.

(٢) جوزيف بلايشر، گزيدة هرمنوتيك معاصر (باللغة الفارسيَّة)، ص ١٥.

(٣) بابك أحمدي، ساختار و تأويل متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ٥٥٥ - ٥٦٣.

لها ولا حصر، وهذه النسبيَّة اللَّامحدودة التي تضفي حجّيَّةً لجميع القراءات المطروحة حول النصِّ وتُعرِّف الإدراك النصّي بأنَّه غير محدود بنطاق معيَّن، لا تضع أيَّ معيار أو قاعدة لتقييم حقيقة الإدراك، ومن ثَمَّ تتنزَّل بشأنه بحيث تُسوِّغ كلَّ فهم علىٰ نحو الإطلاق.

الهدف من تفسير النصِّ في رحاب الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة ليس معرفة مراد المؤلِّف، بل المؤلِّف حسب هذا التوجُّه الهرمنيوطيقي مجرَّد قارئ أو مفسِّر للنصِّ حاله حال سائر قُرَّائه ومفسِّريه، لذا فالمفسِّر في رحابها ينوب عن المؤلِّف ويعتبره مثل سائر القرَّاء بحيث لا يُرجِّح رأيه علىٰ سائر الآراء المطروحة، ونتيجة هذا التوجُّه عدم اعتبار قصد المؤلِّف وتجاهله بالكامل(١)، ومن ثَمَّ يجب الإذعان بعدم وجود فهم صائب ومعتبر للنصِّ علىٰ الإطلاق، لأنَّ تجاهل رأي المؤلِّف ضمن عمليَّة التفسير لا يُبقي أيَّ معيار لطرح تأويل مقبول ومعتبر، فثمرة هذا التجاهل هو تفنيد معاني الألفاظ والعبارات التي دوَّنها المؤلِّف والتعامل معها وكأنَّها مهملة وعارية عن كلِّ مدلول.

بناءً علىٰ أُسُس الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة فالإذن دائماً موجود لطرح قراءة جديدة بالنسبة إلىٰ النصوص الدِّينيَّة، بل حتَّىٰ بالنسبة إلىٰ الأحكام الشرعيَّة كافَّة ولاسيّما العبادات، ومن هذا المنطلق يمكن طرح قراءة جديدة من نوعها لهذه النصوص ومن ثَمَّ تغيير أحكام الصلاة كإثبات أنَّ صلاة الصبح يجب أنْ تُؤدَّىٰ بأربع ركعات! السبب في هذه المرونة المتجاوزة للأُصول والقواعد يعود إلىٰ عدم وجود معيار يتمُّ تحديد نطاق الفهم في رحابه لدرجة أنَّ الشارع المقدَّس بنفسه غير مخوَّل بتفسير نصِّه تفسيراً قطعيًّا ونهائيًّا لكونه كسائر المفسِّرين بحيث يحقُّ له الإدلاء برأيه فحسب ومن ثَمَّ إمَّا يُقبَل أو يُرفَض ليحلَّ محلَّه رأي مفسِّر آخر!

الأهمُّ من كلِّ ذلك أنَّنا علىٰ أساس هذه الوجهة الهرمنيوطيقة يجب أنْ نقرَّ بعدم

(١) ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، ص ١٩.

وجود أيِّ اختلاف أو ترجيح بين فهم النبيِّ محمّد ﷺ وفهم أعدائه للنصِّ الإسلامي مثل أبي جهل وأبي سفيان، ومن ثَمَّ لا يمكن ترجيح المقاصد التي دعا إليها بناءً علىٰ ما أُوحي إليه من قِبَل الله ﷻ علىٰ تلك المقاصد التي يدعو إليها الكُفَّار والمشركون استناداً إلىٰ استنتاجاتهم من نصوصنا الدِّينيَّة! ثمرة هذا الكلام هي حدوث غموضٍ تامٍّ وضلالٍ بكلِّ ما للكلمة من معنىٰ، إذ لا يمكن لأيِّ أحد كان إرشاد الناس إلىٰ سبيل الهدىٰ، وبالتالي يجب تجاهل الدعوة الإسلاميَّة بالكامل والإقرار بأنَّ النبيَّ محمّد ﷺ وكلَّ هداة العالم لم يُعلِّموا الناس سبيل صلاحهم ورشادهم، فالهرمنيوطيقا الفلسفيَّة تنبذ كلَّ كلام يتمحور حول الغيب والعاقبة والهدف والهدىٰ عبر نقضها قصد المتكلِّم ومؤلِّف النصِّ.

الشريف الرضي نقل في كتاب نهج البلاغة القيِّم خطبة[1] للإمام عليِّ بن أبي طالب عليه السلام جاء في جانب منها: «وَكِتَابُ الله بَيْنَ أَظْهُرِكُمْ نَاطِقٌ لَا يَعْيَا لِسَانُهُ، وَبَيْتٌ لَا تُهْدَمُ أَرْكَانُهُ، وَعِزٌّ لَا تُهْزَمُ أَعْوَانُه...، كِتَابُ الله تُبْصِرُونَ بِهِ، وَتَنْطِقُونَ بِهِ، وَتَسْمَعُونَ بِهِ، وَيَنْطِقُ بَعْضُهُ بِبَعْض، وَيَشْهَدُ بَعْضُهُ عَلَىٰ بَعْض، وَلَا يَخْتَلِفُ فِي الله، وَلَا يُخَالِفُ بِصَاحِبِهِ عَنِ الله»، إذن، ليس من الصواب زعم أنَّ فرضيَّات تأويل النصِّ يجب أنْ تُصاغ بناءً علَىٰ مرتكزات خارجة عن نطاقه، وجميع آيات الكتاب الحكيم لها القابليَّة علىٰ تعريف الله تبارك شأنه للناس بمستوىٰ واحد، وهي تصون عقيدة التوحيد من كلِّ خلل وزلل وتأويل منحرف[2].

---

(١) الشريف الرضي، نهج البلاغة، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة وفسَّره العلَّامة محمّد تقي جعفري، إيران، طهران، منشورات مؤسَّسة تدوين ونشر آثار العلَّامة الجعفري، ٢٠١٠م، الخطبة رقم ١٣٣.

(٢) للاطِّلاع أكثر، راجع: بابك أحمدي، ساختار و تأويل متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ٢٢٠ – ٢٢١: ٤٠٠؛ روجيه فرنو/ جان واهل، پديدارشناسي و فلسفه‌هاي هست بودن (باللغة الفارسيَّة)، ١٣٧٢: ١٠٥؛ فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفه (باللغة الفارسيَّة)، ص ٧٤ و١٠٤ – ٤٥؛ ديفيد كوزنزهوي، حلقه انتقادي (باللغة الفارسيَّة)، ص ٦٨. ⇦

المنهج المتعارف بين المسلمين في تفسير النصوص الإسلاميَّة حتَّىٰ وإنْ تقوَّم علىٰ ضرورة العمل بمعلومات مسبقة عند تأويل النصِّ وبيان مضمونه[1]، إلَّا أنَّ هذا الأمر لا يخلُّ بفهم النصِّ، بل المعلومات الظنّيَّة التي لا تنبثق من مصادر يقينيَّة هي التي تسفر عن رواج ظاهرة التفسير بالرأي – التأويل الذوقي – وتجاهل قصد المؤلِّف بالكامل، لذا لا بدَّ من نبذ هذا النوع من المعلومات لأنَّها تخلُّ بعمليَّة الفهم؛ أضف إلىٰ ذلك فاعتماد المفسِّر علىٰ الفرضيَّات المسبقة والآراء الشخصيَّة عند تأويل النصِّ يحول دون تقييمه بأُسلوب صائب وفهم مضمونه الحقيقي بشكل أمثل[2].

لا نجد في الدراسات الإسلاميَّة أيَّ شاهد يدلُّ علىٰ صواب الرأي القائل بعدم تناهي فهم النصِّ وجموح مدلوله بشكل مطلق، أو يُوحي بصواب جميع التأويلات التي تُطرَح بخصوصه، بل الآيات والروايات تُؤكِّد علىٰ إمكانيَّة فهمه بشكل أفضل، وتشير إلىٰ المنهج الأمثل اللَّازم اتِّباعه في هذا المضمار.

٣ – عدم حجّيَّة ظهور الألفاظ:

الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة تُؤكِّد علىٰ عدم وجود فهم ثابت ونهائي للنصِّ[3]، في

⇨

Gordin, G. H. R (1996). The Encyclopedia of Philosophy, London: Routledge, p. 385; Gadamer, Hans Georg (2000). Thruth and Method, English Translation revised by: Joel, p. 46, 91 - 97; Augustine (1972). City of God, Strand, London: Penguin Book Ltd. 1972, p. 359 - 365; Volmer, Kurt Muller (1990). The Hermeneutics Reader, London: Basil Black well, p. 5; Grondin, Jean (1994). Introduction to Philosophical Hermeneutics, New Jersi: Yale University, 86 - 88.

(١) قال تعالىٰ في كتابه الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً﴾، سورة الأنفال، الآية ٢٩. التقوىٰ وفق مضمون هذه الآية عبارة عن مرشد ينير الذهن ويعينه علىٰ امتلاك فهم صحيح.

(٢) عبد الحسين خسرو بناه، كلام جديد (باللغة الفارسيَّة)، ص ١١٧.

(٣) أحمد واعظي، هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، ص ٥٩.

حين أنَّ المنهج التفسيري المتعارف في الدراسات الإسلاميَّة - ولاسيّما في علم الأُصول - يُؤكِّد علىٰ أنَّ المنطلق الأساسي لتفسير النصِّ هو المعنىٰ الظاهر للألفاظ، لذا لا يمكن للمفسِّر تأويل آية أو رواية خلافاً لظاهرها ما لم تكن لديه قرينة معتبرة وقطعيَّة تدلُّ علىٰ ذلك؛ والمرتكز في المرحلة التالية هو المعنىٰ الظاهري للألفاظ في عهد التشريع لمخاطبي النصِّ الدِّيني في تلك الآونة، وعلىٰ هذا الأساس أعار المفسِّرون اهتماماً كبيراً لمناسبة نزول كلِّ آية يُفسِّرونها، فعلىٰ سبيل المثال فسَّروا كلمة «صعيد» في قوله تعالىٰ: ﴿**فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً**﴾ حسب مدلولها المتعارف بين العرب إبَّان عصر النزول بناءً علىٰ الشواهد والقرائن الموجودة آنذاك في اللغة العربيَّة، وفي العصر الحاضر يتبنَّون ذات المعنىٰ لبيان المقصود[1].

٤ - تسلسل المعنىٰ في الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة:

فهم النصِّ في رحاب المنهج الهرمنيوطيقي الفلسفي يتقوَّم علىٰ بنية بعيدة عن المضمون الحقيقي حين استكشاف معناه، حيث ينشأ ذلك علىٰ ضوء الرؤية التي يتبنَّاها المفسِّر وكيفيَّة فهمه للمضمون وذوقه الشخصي، وحسب هذه النظريَّة التفسيريَّة لا بدَّ من تبنّي آراء مسبقة مرتكزة في ذهن مفسِّر النصِّ ونتيجة ذلك حدوث تسلسل في فهم مضمونه لأنَّ رؤية كلِّ مفسِّر عادةً ما تكون ثابتة ومرتكزة في ذهنه ومن ثَمَّ يعجز عن تبنِّي معنىٰ آخر لا يتناسق مع مرتكزاته الفكريَّة[2].

هذا المنهج التفسيري مرفوض في الدراسات الإسلاميَّة جملةً وتفصيلاً، لأنَّ فهم مضمون الكثير من المفاهيم الدِّينيَّة في الشريعة الإسلاميَّة مرهون بتقوىٰ المفسِّر واعتقاده بالتعاليم الإسلاميَّة إلىٰ جانب إخلاصه في بيان المقصود الحقيقي

---

(١) مهدي هادوي طهراني، مباني كلامي اجتهاد در برداشت از قرآن كريم (باللغة الفارسيَّة)، ص ٤٦.
(٢) جوزيف بلايشر، گزيده هرمنوتيك معاصر (باللغة الفارسيَّة)، ص ١٧ و١٨.

للشارع المقدَّس، لذا كلَّما ترسَّخت هذه الميزات في شخصيَّته سيتمكَّن من فهم الحقيقة بشكل أفضل ومن ثَمَّ يقترب تفسيره إلىٰ الواقع بشكل أنسب وأدقّ كما لو أراد مثلاً تفسير قوله تعالىٰ: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَتَّقُوا اللهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقاناً**﴾(١)، أو الحديث المروي عن رسول الله ﷺ: «**مَنْ أَخْلَصَ لله أَرْبَعِينَ صَبَاحاً أَجْرَىٰ اللهُ يَنَابِيعَ الحِكْمَةِ مِنْ قَلْبِهِ إِلَىٰ لِسَانِهِ**»(٢).

نستنتج من الأُسلوب المتَّبع في تفسير الآيات والروايات عدم وجود أيِّ مسوِّغ للتسلسل الدلالي - تعدُّد المعنىٰ - في تأويل النصوص الإسلاميَّة وفق المنهج المتعارف بين العلماء المسلمين، وبالتالي لا مجال لتفسيرها وفق أُسُس الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة، بل بيان المعنىٰ منوط إلىٰ حدٍّ كبير بمستوىٰ تقوىٰ المفسِّر وإيمانه وإخلاصه لمعتقداته الدِّينيَّة.

الهرمنيوطيقا الميثودولوجيَّة في الدراسات الإسلاميَّة:

بعد أنْ أثبتنا عدم إمكانيَّة الاعتماد علىٰ الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة في تأويل النصوص الدِّينيَّة بداعي عدم تناسقها مع مبادئ الدراسات الإسلاميَّة وعلىٰ ضوء عدم حجّيَّتها من وجهة نظر الباحثين والمفكِّرين المسلمين، سنتطرَّق إلىٰ الحديث عن واقع الهرمنيوطيقا الميثودولوجيَّة في هذا المضمار علىٰ ضوء السؤال التالي: هل يمكن الاعتماد علىٰ الهرمنيوطيقا الميثودولوجيَّة كمنهج معتبر متناسق مع واقع الدراسات الإسلاميَّة؟

رغم أنَّ الهرمنيوطيقا الميثودولوجيَّة تفسح أُفُقاً جديداً علىٰ صعيد تفسير النصِّ لطرح رؤىٰ أُخرىٰ حوله، لكنَّها أقلُّ وطئاً من الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة بحيث لا

---

(١) سورة الأنفال، الآية ٢٩.

(٢) أبو القاسم باينده، نهج الفصاحة (الكلمات القصار للنبيِّ الأكرم ﷺ)، إيران، طهران، منشورات دنياي دانش، ٢٠٠٣م، ص ٧٣٨.

تترتَّب عليها ذات السلبيَّات الهرمنيوطيقيَّة الفلسفيَّة ولا تسفر عن إيجاد تحدّيات ومشاكل جادَّة علىٰ صعيد الدراسات الدِّينيَّة لكونها تحترم المنهج المتعارف في تأويل النصِّ، لذا يمكن الاعتماد عليها في الدراسات الإسلاميَّة وفق الأُسلوب المتَّبع بين العلماء والمفكِّرين المسلمين وذلك حسب الشروط التالية:

١ - التمييز بين مختلف الأساليب المتَّبعة في التعامل مع النصِّ:

فهم المعنىٰ الذي قصده مؤلِّف النصِّ هو الهدف الأساسي من وراء تفسيره، فالقارئ حينما يواجه عدَّة دلالات في ظاهر النصِّ ويشير إليها كلًّا علىٰ حِدَة، لا يعتبر استكشافه هذا تأويلاً لمراد المؤلِّف، وإنَّما يختار واحداً منها باعتباره المعنىٰ المقصود؛ وهذا الشرط في تأويل النصِّ يجب أنْ يُؤخَذ بنظر الاعتبار في جميع الأحيان بصفته ركيزةً أساسيَّةً ضمن عمليَّة التفسير، لأنَّ التأويل أو التفسير بمعناه الأخصّ يعني توضيح المعنىٰ الذي قصده المؤلِّف من الألفاظ والعبارات التي صاغها إلىٰ جانب بعضها ضمن سياقٍ خاصٍّ(١).

٢ - مركزيَّة قصد المؤلِّف في كلِّ معنىٰ يُنسَب إلىٰ النصِّ:

بعض الأساليب المتَّبعة في التعامل مع النصِّ مثل النقد والتقييم والمقارنة قد لا تسفر في نهاية المطاف عن نسبة معنىٰ معيَّن إليه، بل تتمحور حول تحليل المعنىٰ بعد الإعلان عنه - أي إنَّها تأتي في مرحلة ثانية بعد مرحلة استكشاف معنىٰ النصِّ - وفي رحابها لا يتمُّ التعامل مع الموضوع بمركزيَّة قصد المؤلِّف، لكن حسب الأُسلوب المتعارف ضمن الدراسات الإسلاميَّة فكلُّ نصٍّ لا بدَّ وأنْ يتضمَّن معنىٰ معيَّناً ثابتاً لا يتغيَّر مع تغيُّر فكرة المفسِّر لكون المعنىٰ الواقعي مستتر في ذهن مؤلِّفه، لذا يتمركز جهد الباحث علىٰ استشكاف المعنىٰ الذي أراده المؤلِّف.

---

(١) جعفر السبحاني، هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، ص ١٣ - ١٥.

٣ - عدم جواز تأويل النصِّ بشكل ذوقي وضرورة التقيُّد بقواعد التأويل المعتبرة:

اعتقاد مفسِّر النصِّ بوجود ارتباط لغوي بين النصِّ المدوَّن والمعنىٰ الذي أراده المؤلِّف لا يُبقي مجالاً للقول بمركزيَّة المفسِّر، وعلىٰ أساسه يثبت وجود معنىٰ معيَّن للنصِّ وغير خاضع لذوق من يُؤوِّله، وعلىٰ هذا الأساس يجب علىٰ كلِّ مفسِّر العمل وفق الضوابط المتعارفة في تفسير النصوص ضمن الدراسات الإسلاميَّة.

الفرضيَّة القائلة بأنَّ اللغة عبارة عن وسيلة ارتباط وتفاهم بين العقلاء والعرف، تلزم مفسِّر النصِّ بأنْ يعمل وفق الضوابط العقليَّة المتَّبعة في الارتباط والتفاهم في المجتمع وعدم تجاهلها علىٰ الإطلاق بحيث لا يتعامل مع النصِّ بأُسلوب ذوقي أو يستنتج منه قضايا غير متعارفة علىٰ ضوء رغبته الشخصيَّة، ويُؤيِّد ذلك القاعدة الثابتة القائلة بأنَّ مؤلِّف النصِّ - والمتكلِّم بشكلٍ عامٍّ - عادةً ما يلتزم بالأساليب العرفيَّة للارتباط والتفاهم بين البشر، ويعمل وفق القواعد العقليَّة المعتبرة في هذا المضمار، لذا يجب علىٰ المفسِّر التعامل مع النصِّ وفق هذا المبدأ الثابت[1].

٤ - ضرورة العمل وفق ضوابط خاصَّة حين حدوث اختلاف في فهم النصِّ وعدم وضوح مدلوله:

قصد المؤلِّف هو المعيار الأساسي في فهم النصِّ، وعلىٰ هذا الأساس لا يمكن اعتبار الاختلاف في فهم مضمونه أمراً مطلقاً لا ضابطة له ولا قاعدة كما هو الحال في رحاب التأويل الهرمنيوطيقي الفلسفي، وإنَّما الاختلاف له ضوابط خاصَّة يدور في فلكها حيث يحدث عندما يسعىٰ جميع المفسِّرين إلىٰ استكشاف ذلك المعنىٰ

(١) أحمد واعظي، نظريه تفسير متن (باللغة الفارسيَّة)، إيران، قم، منشورات معهد دراسات الحوزة والجامعة، ٢٠١١م، ص ٣٣٥ و٣٣٦.

الثابت الذي قصده المؤلِّف، لأنَّ سبب الاختلاف هو عدم وضوح هذا المعنىٰ المقصود لدىٰ جميع المفسِّرين علىٰ حدٍّ سواء، إذ كلُّ واحدٍ منهم في هذه الحالة عادةً ما يستنبط منه معنىٰ يتناسق مع ذوقه الفكري ومرتكزاته الذهنيَّة.

الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة توعز الاختلاف حول مدلول النصِّ وطرح عدَّة تفاسير حوله إلىٰ ذهن مفسِّره، في حين أنَّ الدراسات الإسلاميَّة تُؤكِّد علىٰ عدم وجود تأثير لذهن المفسِّر في هذا المضمار وتوعز الأمر إلىٰ قضايا خارجيَّة لا ارتباط لها بالذهن؛ ويمكن تلخيص هذه القضايا ضمن النقاط التالية:

أ - الحروف في مختلف اللغات تستخدم للدلالة علىٰ عدَّة معاني وأحياناً لا يمكن تحديد المعنىٰ الذي استُخدِمَت له علىٰ نحو القطع واليقين[١].

ب - بعض الألفاظ والعبارات مشتركة لفظيًّا، وبعضها يُستَعمل للدلالة علىٰ عدَّة معاني[٢].

ج - المنهجيَّة المتَّبعة في تأويل النصِّ الدِّيني تختلف أحياناً من مفسِّر إلىٰ آخر[٣].

د - الآراء العقائديَّة الخاطئة للمفسِّر قد يكون لها تأثير علىٰ صعيد فهم النصِّ الدِّيني وتأويله[٤].

---

(١) مثلاً حرف الباء في اللغة العربيَّة له معاني عديدة، لذا يمكن أنْ يُفسَّر في كلمة ﴿بِرُءُوسِكُمْ﴾ ضمن قوله تعالىٰ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾، سورة المائدة، الآية ٦، بمعنيين هما التبعيض أو التأكيد.

(٢) كلمة «قرء» في اللغة العربيَّة علىٰ سبيل المثال تعني الطهر وكذلك الحيض.

(٣) بعض مفسِّري القرآن الكريم علىٰ سبيل المثال يُؤكِّدون علىٰ ضرورة رجوع المفسِّر إلىٰ الأحاديث المرويَّة عن المعصومين ﷺ، في حين أنَّ آخرين يعتقدون بأنَّ الأُسلوب الأمثل في تفسيره هو الرجوع إلىٰ نفس آياته وفق مبدأ تفسير القرآن بالقرآن.

(٤) مثلاً بعض علماء الكلام يتبنَّون عقيدة التجسيم - أي يزعمون أنَّ الله ﷻ جسماً مادّيًّا -، وعلىٰ هذا الأساس يبادرون إلىٰ تفسير الآيات التي يصف فيها أفعاله وذاته المقدَّسة، وهذا التأويل في الواقع تفسير بالرأي، وهو باطل طبعاً.

نستنتج من جملة ما ذُكِرَ أنَّ المنهجيَّة المتَّبعة لتأويل النصِّ الدِّيني في الدراسات الإسلاميَّة تتقوَّم علىٰ قواعد لغويَّة ومسائل استفهاميَّة نظريَّة وعمليَّة جديدة تُطرَح أمام المفسِّر لأجل أنْ يُوضِّح مضامينها، كما يُشتَرط في كلِّ من يتطرَّق إلىٰ تأويل هذا النوع من النصوص أنْ يمتلك قابليَّات علميَّة تُؤهِّله لذلك، وأنْ يتحلَّىٰ بصفات أخلاقيَّة ودينيَّة سامية ولاسيّما الإيمان والصدق، وقبل كلِّ ذلك لا بدَّ وأنْ يمتلك معرفةً بروح النصوص الدِّينيَّة ويسعىٰ بجدٍّ لاستكشاف مداليلها الحقيقيَّة بأمثل منهج تفسيري كي لا يقع في فخِّ التفسير بالرأي[١].

٥ - عدم جواز الاجتهاد مقابل النصِّ:

مفسِّر النصِّ - وقارؤه بشكلٍ عامٍّ - يجب أنْ يتقيَّد بالمعنىٰ الصريح للنصِّ، لذا لا يجوز له الاجتهاد في مقابله.

٦ - وجوب ترجيح الأظهر علىٰ الظاهر:

يجب علىٰ المفسِّر أنْ يعمل بأقوىٰ الاحتمالات الدلاليَّة عندما تتعدَّد ظواهر النصِّ، لأنَّ الاحتمال الأقوىٰ بطبيعة الحال يجعل عمليَّة كشف المعنىٰ تبلغ أعلىٰ درجاتها، وعلىٰ أساسه نقترب أكثر من فهم مقصود المؤلِّف، وهو ما تُؤكِّد عليه سيرة العقلاء علىٰ صعيد التعامل والتفاهم في شتَّىٰ مناحي الحياة، فحينما يواجه العاقل معنيين أحدهما ضعيف والآخر قوي، لا يُرجِّح الضعيف ويعرض عنه بداعي أنَّ السبب الأساسي لتفسير الكلام حسب ظاهره يعود إلىٰ قدرة المفسِّر علىٰ كشف حقيقته عبر الاعتماد علىٰ أقوىٰ الأدلَّة التي تساعده علىٰ فهم مراد المؤلِّف[٢].

---

(١) عليّ أكبر عليّ خاني وآخرون، روش‌شناسي در مطالعات سياسي اسلام (باللغة الفارسيَّة)، ص٦٢٨.

(٢) أبو الفضل ساجدي، زبان دين و قرآن (باللغة الفارسيَّة)، إيران، قم، منشورات مؤسَّسة الإمام الخميني ﵀ للتعليم والبحوث، ٢٠٠٤م، ص ٣٥١.

٧ - وجوب تبنّي قراءة معتبرة عند تأويل النصّ:

لا يختلف اثنان في ضرورة معرفة التأويل المعتبر للنصِّ وتمييزه عن التأويل غير المعتبر، إذ ليس من الصواب ادِّعاء أنَّ جميع القراءات - باختلاف نتائجها - معتبرة، كذلك ليس من الصواب تجاهل القراءات المعتبرة جملةً وتفصيلاً كما هو الحال في الأُسلوب الهرمنيوطيقي الفلسفي الذي يدَّعي أتباعه عدم أهمّيَّة التمييز بين التأويل المعتبر وغير المعتبر بزعم أنَّ الاختلاف في فهم النصِّ أمر واقع لا بدَّ من الإقرار به.

الجدير بالذكر هنا أنَّ التفسير غير المعتبر وتحميل النصِّ معنىٰ خارجاً عن نطاقه لا يقتصر علىٰ التفسير بالرأي فحسب، فلربَّما لا يكون هذا النوع من التفسير هو السبب في الخطأ الحاصل ضمن الكثير من التفاسير الخاطئة، بل السبب يعود في ذلك إلىٰ عجز المفسِّر عن فهم مراد المؤلِّف أو عدم دقَّة القرائن التي استند إليها حين تأويل النصِّ.

وأمَّا أهمّ المعايير المعتمدة في بيان المدلول الصائب للنصِّ ضمن الدراسات الإسلاميَّة فهي تتقوَّم علىٰ الأُسُس التالية:

١ - العقلاء يعيرون اهتماماً بالغاً لظاهر الكلام، لأنَّه بطبيعة الحال يحكي عن قصد المؤلِّف، لذا فهو حجَّة لديهم.

إذن، ظاهر الكلام عبارة عن طريق يوصل المفسِّر إلىٰ مقصده ويُوحي إليه المراد الحقيقي للمؤلِّف.

٢ - الظهور النوعي لكلام المؤلِّف هو الحجَّة وليس الظهور الشخصي، أي يجب أنْ يكون المعنىٰ مفهوماً وفق المعايير العرفيَّة وعند أصحاب اللغة، ومن ثَمَّ لا حجّيّة للتصوُّرات والاستدلالات الشخصيَّة.

٣ - ليس هناك احتمال بعدم انطباق الظهور النوعي للنصِّ علىٰ ظهوره العرفي، وذلك لعدم وجود أسباب تقتضي عدم الانطباق المحتمل وفق الأُسُس والقواعد

العقليَّة الحاكمة علىٰ اللغة، ومثال ذلك أنَّ العقل والعرف لا يحتملان إهمال المؤلِّف للأُصول العقليَّة والعرفيَّة حين تدوين نصِّه.

٤ - الظهور النوعي للنصِّ غالباً ما يكون ظنّيًّا، ويتبلور في حالات معيَّنة عندما يُوصَف التأليف بأنَّه «نصٌّ» ويحكي عن معنىٰ محدَّد، ومن هذا المنطلق إذا كان الظهور النوعي هو المرتكز الأساس في الفهم الصائب والمعتبر للنصِّ، فهو في الواقع مجرَّد معيار ظنّي لا قطعيَّة له علىٰ الإطلاق[1].

نستنتج من جملة ما ذُكِرَ أنَّ السبيل الوحيد للتفكيك بين التفسير المعتبر وغير المعتبر هو الاطمئنان بكون تأويل النصِّ مرتكزاً علىٰ مسألة الظهور النوعي، والمقصود من هذا الظهور أنَّ المفسِّر - حسب العرف العامِّ والأُسلوب العقلائي - يسعىٰ إلىٰ استكشاف معنىٰ النصِّ اعتماداً علىٰ منهجيَّة صائبة ودقيقة حين جمع المعلومات والشواهد لإثبات المدلول الذي يستنتجه بحيث إنَّ فهمه الشخصي لا يُؤثِّر علىٰ عمليَّة استكشاف المعنىٰ.

عندما يتعارض هذا الاستكشاف الدلالي للنصِّ مع ما توصَّل إليه سائر المفسِّرين، لا يمكن لأحد ادِّعاء أنَّ المفسِّر وقع في خطأ قطعي، بل علىٰ الرغم من كون المراد الواقعي للمؤلِّف واحد لا غير، لكن ليس لدينا طريق يوصلنا إليه ولا وجود لأيِّ مؤشِّر قطعي ويقيني يحكي عن الواقع ويعيننا علىٰ إثبات الفهم الصائب للنصِّ والبتِّ فيما لو كان هذا المفسِّر علىٰ صواب أو سائر المفسِّرين؛ لذا في هذه الحالة يمكن القول: إنَّ التأويل المنهجي لعدَّة مفسِّرين يُعَدُّ معتبراً بالنسبة إليه وإلىٰ كلِّ من يعتقد بكفاية الأدلَّة التي استندوا إليها في تأويلهم[2].

---

(١) أحمد واعظي، نظريه تفسير متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ٣٣٣ - ٣٣٥.

(٢) محمّد الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأُصول (تقرير مباحث الشهيد الصدر)، إيران، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٥هـ، ج ٤، ص ٢٨١ - ٢٩٠.

٨ - الحذر من انتهاج مسلك باطني وعدم حمل النصِّ علىٰ معنىٰ رمزي:

المعنىٰ الظاهر للكلام - الظهور النوعي - حجَّة ومعتبر، ومن ثَمَّ فإنَّ حمل الكلام علىٰ مدلول رمزي بحاجة إلىٰ قرينة تدلُّ عليه أو شاهد يثبته، أي لا بدَّ من وجود دليل يُؤكِّد علىٰ عدم جواز حمل النصِّ علىٰ ظاهره كي نُفسِّره خلافاً لظهور ألفاظه وعباراته مع مراعاة القرائن والشواهد الدالَّة علىٰ ذلك(١).

٩ - وجوب التمسُّك بالمحكم وحمل معنىٰ المتشابه عليه:

الكلام عن المحكم والمتشابه يدور في فلك النصِّ القرآني، وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أنَّ نصَّ القرآن الكريم وظاهره حسب مبادئ علم الأُصول من المحكمات، في حين أنَّ المتشابهات وفق هذه المبادئ هي الآيات الغامضة في دلالاتها والمجملة في معانيها بحيث يمكن حمل ظاهرها علىٰ عدَّة معاني وتأويلها بأشكال مختلفة لعدم وجود معنىٰ واضح وصريح لها؛ لذا لا بدَّ من العمل هنا وفق القواعد الأُصوليَّة واتِّباع منهجيَّة التأويل المتعارفة في الدراسات الإسلاميَّة كي يتمَّ تفسير المتشابهات استناداً إلىٰ المحكمات(٢).

نتيجة البحث:

ذكرنا في هذه المقالة أنَّ الباحثين والمفكِّرين المسلمين - علىٰ مرِّ العصور - ضمن نشاطاتهم التفسيريَّة اتَّبعوا مناهج تأويليَّة تشابه المنهج الهرمنيوطيقي إلىٰ حدٍّ ما، حيث بادروا إلىٰ تأويل النصوص الدِّينيَّة وتطرَّقوا إلىٰ مباحث علمي أُصول الفقه والتفسير وفق هذا المنهج، والكثير من بحوثهم دُوِّنت في نطاق قواعد الإدراك العرفيَّة والعقليَّة والتفسير والاستنباط الشرعي واستكشاف معنىٰ

---

(١) محمّد باقر سعيدي روشن، تحليل زبان قرآن و روش‌شناسي فهم آن (باللغة الفارسيَّة)، إيران، قم، منشورات معهد دراسات الحوزة والجامعة، ٢٠٠٤م، ص ٢٦٦ - ٢٧٣.

(٢) محمّد الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأُصول (تقرير مباحث الشهيد الصدر)، ج ٤، ص ٢٨١.

النصِّ، والهدف الأساسي من وراء كلِّ هذه المساعي هو استكشاف آراء الشارع المقدَّس وتفسيره وبيانه للمخاطب في رحاب أقرب معنىٰ يمكن أنْ ينطبق عليه.

نستنتج من جملة ما ذُكِرَ أنَّ الهرمنيوطيقا الميثودولوجيَّة تتلائم بنحوٍ ما مع المنهجيَّة المتعارفة في الدراسات الإسلاميَّة، إلَّا أنَّ هذا التلاؤم لا يعني إمكانيَّة فهم معنىٰ النصِّ بشكلٍ مستقلٍّ وفي منأىٰ عن قصد مؤلِّفه واستكشاف معنىٰ جديد له لا يتوائم مع مراده - كما يدَّعي البعض -، لأنَّ هذا النوع من التأويل يُعَدُّ ضرباً من التفسير بالرأي، وهو باطل حسب تعاليمنا الإسلاميَّة بصفته تعاملاً حرًّا مع النصِّ وتلاعباً بمضمونه؛ بل المراد من التلاؤم في الواقع هو إمكانيَّة الاعتماد علىٰ أحد المناهج الهرمنيوطيقيَّة لفهم النصوص الدِّينيَّة في رحاب المعايير المعتبرة والثابتة ضمن الدراسات الإسلاميَّة التي تتقوَّم علىٰ الأركان التالية:

١ - سعي المفسِّر إلىٰ استكشاف المعنىٰ الواقعي للنصِّ وليس شيئاً آخر مرتبطاً بمعناه.

٢ - مركزيَّة كشف مراد المؤلِّف وليس مركزيَّة ذهن المفسِّر وتجاهل ذهنيَّة المؤلِّف.

٣ - موضوعيَّة فهم مدلول النصِّ.

٤ - فهم مضمون النصِّ وفق ضوابط وقواعد ثابتة استناداً إلىٰ معلومات مستنبطة ومسائل استفهاميَّة نظريَّة وعمليَّة.

٥ - العمل بمحتوىٰ النصوص القطعيَّة ونبذ ظاهرة الاجتهاد مقابل النصِّ.

٦ - لو كان للنصِّ معنىٰ ظاهر وآخر أكثر ظهوراً منه، لا بدَّ من ترجيح الثاني نظراً لقوَّة احتمال دلالته علىٰ المعنىٰ أكثر من غيره.

٧ - تفسير النصِّ بناءً علىٰ ظهوره النوعي لكونه أكثر اعتباراً في الدلالة علىٰ المعنىٰ الذي قصده المؤلِّف.

٨ - عدم إهمال المعنىٰ الظاهر للكلام والاعتماد عليه في بيان قصد المؤلِّف لكون الظاهر يدلُّ علىٰ المضمون، وفي الحين ذاته لا بدَّ من اجتناب التفسير وفق تصوُّرات باطنيَّة ورمزيَّة.

٩ - العمل بالمحكم حين تفسير النصِّ القرآني وتفسير المتشابه علىٰ أساسه.

النتيجة التي تترتَّب علىٰ المنهج الذي يمكن أنْ يُوصَف بأنَّه هرمنيوطيقي حسب المتعارف في الدراسات الإسلاميَّة، هي التأكيد علىٰ مركزيَّة قصد المؤلِّف وعدم تشرذم الآراء المطروحة في تفسير نصِّه، مع التأكيد علىٰ أنَّ كلَّ نصٍّ لا بدَّ وأنْ يتضمَّن معنىٰ واقعيًّا قصده المؤلِّف، فهذا هو المضمار الذي يجول فيه المفسِّر خلال عمليَّة التأويل، ومن ثَمَّ لا يحقُّ له الخروج عن نطاقه وطرح معاني احتماليَّة لا صواب لها، لأنَّ هدفه الأساسي هو تأويل النصِّ لمعرفة معناه الواقعي لا غير، وعلىٰ هذا الأساس ينتقض النصُّ من أساسه لو أنكرنا وجود ارتباط بين معناه الواقعي وقصد مؤلِّفه، وهذا الأمر يسفر بطبيعة الحال عن طرح اجتهادات شخصيَّة وتفسير النصِّ بالرأي والذوق الشخصي بعيداً عن الواقع المقصود، وبالتالي يفسح المجال لطرح احتمالات متنوِّعة لا صواب لها.

إذن، لو أردنا الاعتماد علىٰ المبادئ الهرمنيوطيقيَّة في تأويل النصوص الدِّينيَّة ضمن دراساتنا الإسلاميَّة، فلا بدَّ من تجريد المنهج الهرمنيوطيقي المتَّبع عن صبغته النسبيَّة إلىٰ جانب التأكيد علىٰ أصالة النصِّ وعدم تشرذم معناه، إذ يمكن اتِّباع الهرمنيوطيقا بمثابة منهجيَّة لفهم مضامين النصوص الدِّينيَّة وفي شتَّىٰ الدراسات الإسلاميَّة عبر تشذيبها وصياغتها بما يتناسب مع مبادئنا الارتكازيَّة التي أشرنا إليها ضمن طيَّات البحث.

* * *

مصادر البحث:

١ – الشريف الرضي، نهج البلاغة، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة وفسَّره العلَّامة محمّد تقي جعفري، إيران، طهران، منشورات مؤسَّسة تدوين ونشر آثار العلَّامة الجعفري، ٢٠١٠م.

٢ – بابك أحمدي، ساختار وتأويل متن (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات مركز، ١٩٩٦م.

٣ – جوزيف بلايشير، گزيده هرمنوتيك معاصر (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة سعيد جهانگيري، إيران، طهران، منشورات پرسش، ٢٠٠١م.

٤ – ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة محمّد سعيد حنائي كاشاني، إيران، طهران، منشورات هرمس، ١٩٩٨م.

٥ – أبو القاسم بابنده، نهج الفصاحة (الكلمات القصار للنبيِّ الأكرم ﷺ)، إيران، طهران، منشورات دنياي دانش، ٢٠٠٣م.

٦ – عبد الله جوادي الآملي، شريعت در آينه معرفت (باللغة الفارسيَّة)، إيران، قم، منشورات إسراء، ١٩٩٣م.

٧ – عبد الحسين خسرو بناه، كلام جديد (باللغة الفارسية)، إيران، قم، منشورات معهد الدراسات والبحوث في الحوزة العلميَّة، ٢٠٠٢م.

٨ – مهدي رهبري، هرمنوتيك و سياست (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات كوير، ٢٠٠٦م.

٩ – محمّد رضا ريخته‌گران، منطق و مبحث علم هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات كنگره، ١٩٩٩م.

١٠ – أبو الفضل ساجدي، زبان دين و قرآن (باللغة الفارسيَّة)، إيران، قم، منشورات مؤسَّسة الإمام الخميني ﵀ للتعليم والبحوث، ٢٠٠٤م.

١١ – جعفر السبحاني، هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، إيران، قم، منشورات توحيد، ٢٠٠٦م.

١٢ – محمّد باقر سعيدي روشن، تحليل زبان قرآن و روش‌شناسي فهم آن (باللغة الفارسيَّة)، إيران، قم، منشورات معهد دراسات الحوزة والجامعة، ٢٠٠٤م.

١٣ – حسين سليمي، هرمنوتيك و شناخت روابط جهان (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات رخداد نو، ٢٠١٠م.

١٤ – محمّد بن الحسن الصفَّار، بصائر الدرجات في فضائل آل محمّد ﷺ، إيران، قم، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤هـ.

١٥ – عليّ أكبر عليّ خاني وآخرون، روش شناسي در مطالعات سياسي اسلام (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات جامعة الإمام الصادق عليه السلام، ٢٠٠٧م.

١٦) جولين فروند، نظريه‌هاي مربوط به علوم انساني (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة محمّد عليّ كاردان، إيران، طهران، منشورات مركز النشر الجامعي، ١٩٩٣م.

١٧ - محمّد عليّ كاظمي خراساني، فوائد الأُصول، إيران، قم، منشورات مؤسَّسة النشر الإسلامي، ١٤٠٦هـ.

١٨ - ديفيد كوزنزهوي، حلقه انتقادي (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة مراد فرهاد بور، إيران، طهران، منشورات روشن‌گران ومطالعات زنان، ١٩٩٩م.

١٩ - فريدريك كوبلستون، تاريخ فلسفه (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة داريوش آشوري، إيران، طهران، منشورات سروش للعلم والثقافة، الجزء السابع، ٢٠٠٦م.

٢٠ - صادق لاريجاني، معرفت ديني: نقدي بر نظريه قبض و بسط تئوريك شريعت (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات مركز «كتاب» للترجمة والنشر، ١٩٩٣م.

٢١ - محمّد مجتهد شبستري، نقدي بر قرائت رسمي از دين (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات طرح نو، ٢٠٠٢م.

٢٢ - محمّد رضا المظفَّر، أُصول الفقه، إيران، قم، منشورات مؤسَّسة النشر الإسلامي، ١٤٢٢هـ.

٢٣ - عبَّاس منوتشهري، هرمنوتيك: دانش و رهائي (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات بقعة، ٢٠٠٢م.

٢٤ - فريدريك نيتشه وآخرون، هرمنوتيك مدرن: گزينه جستارها (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة بابك أحمدي وآخرون، إيران، طهران، منشورات مركز، ٢٠٠٧م.

٢٥ - أحمد واعظي، هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات مؤسَّسة دانش وانديشه معاصر الثقافيَّة، ٢٠٠١م.

٢٦ - أحمد واعظي، نظريه تفسير متن (باللغة الفارسيَّة)، إيران، قم، منشورات معهد دراسات الحوزة والجامعة، ٢٠١١م.

٢٧ - روجيه فرنو/ جان واهل، پديدارشناسي و فلسفه‌هاي هست بودن (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة يحيىٰ مهدوي، إيران، طهران، منشورات خوارزمي، ١٩٩٣م.

٢٨ - مهدي هادوي طهراني، مباني كلامي اجتهاد در برداشت از قرآن كريم (باللغة الفارسيَّة)، إيران، قم، مؤسَّسة خانه خرد الثقافيَّة، ١٩٩٨م.

٢٩ - محمّد الهاشمي الشاهرودي، بحوث في علم الأُصول (تقرير مباحث الشهيد الصدر)، إيران، قم، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٥هـ.

٣٠ - مارتن هايدغر، هستي و زمان (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة سياوش جمادي، إيران، طهران، منشورات ققنوس، ٢٠٠٧م.

31 - Augustine (1972). City of God, Strand, London: Penguin Book Ltd.

32 - Edited by: Eliade, Mircha (1995). The Encyclopedia of Philosophy, USA: library references,

33 - mcmilian.

34 - Edited by: Floistand, G. (1982). Contemporary Philosophy, London: Martinus Nijhoff publishers.

35 - Edited by: G. H. R (1996). The Encyclopedia of Philosophy, London: Routledge .

36 - Edited by: Volmer, Kurt Muller (1990). The Hermeneutics Reader, London: Basil Black well.

37 - Gadamer, Hans Georg (2000). Thruth and Method, English Translation revised by: Joel

38 - Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: The Continuum Publishing Company.

39 - Grondin, Jean (1994). Introduction to Philosophical Hermeneutics, New Jersi: Yale University.



الهرمنيوطيقا وأصول الفقه
ـ دراسة مقارنة بين النظريّة القصديّة في الفهم ومنهج أصول الفقه[1] ـ

عليّ رضا عابدي سرآسيا[2]

مقدّمة: معنى القصديّة ومحوريّة المؤلِّف:

يوجد نظريّتان مهمَّتان وأساسيَّتان في مجال المعاني وتفسير النصِّ، وهما: القصديَّة، واللَّاقصديَّة. ويمكننا في هذا الإطار تقسيم نظريَّات الهرمنيوطيقا إلىٰ فئتين «الهرمنيوطيقا القصديَّة»، و«الهرمنيوطيقا اللَّاقصديَّة».

إنَّ النظريَّة المشهورة وصاحبة السابقة الأطول في مجال كشف معنىٰ النصِّ تدور مدار كون المؤلِّف مصدر المعنىٰ وصانعه، وهو الذي يرسم حدوده (أو أنَّه علىٰ الأقلِّ أحد العوامل المؤسِّسة للمعنىٰ).

وقد دخلت هذه النظريَّة إلىٰ معترك التفسير - أيضاً -، متوخية كشف نيَّة المؤلِّفين ومقاصدهم في عمليَّة فهم النصوص وتفسيرها. ويشار إلىٰ هذه النظريَّة عادةً بـ «القصديَّة»[3]، وأحياناً «أيديولوجيَّة المؤلِّف»[4][5].

---

(١) المصدر: عابدي سرآسيا، عليّ رضا، المقالة بعنوان «هرمنوتيک واصول فقه نگاهی به انواع قصدی گرایی در غرب ومقايسه آن با دیدگاه تفسیری اصولیان شیعه» في مجلَّة «فقه واصول» التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، خريف وشتاء ١٣٨٩ش، العدد ٨٥ (المحكَّمة)، الصفحات: ٦٧ إلىٰ ٨٤.

(٢) دكتوراه في فقه الحقوق الإسلاميَّة ومبانيها، جامعة فردوسي، مدينة مشهد المقدَّسة.

(3) Intentionalism.

(4) The Ideology of the Author.

(5) Allen, Graham, Intertextuality, New Critical Idiom, Taylor & Francis Routledge, London & New York, 2000, p72.

وبحسب اصطلاح علم المعنىٰ (سيميولوجيا)، يتعارف عليها بنظريَّة «القطع بقصد المؤلِّف»[١]. ويُشار إلىٰ هذه النظريَّة بالفارسيَّة عادةً بـ «مؤلِّف محوري» (محوريَّة المؤلِّف).

وقد وردت عدَّة تحديدات للقصديَّة، منها:

- «القصديَّة هي: الاعتقاد أو الافتراض بأنَّ قصد المؤلِّف المصرَّح به أو الضمني يُعيِّن معنىٰ النصِّ»[٢].

- «القصديَّة هي: نظريَّة تفيد أنَّ مقاصد الفنَّانين الحقيقيَّة مرتبطة بالأعمال التي يُبدعونها»[٣].

- «القصديَّة هي: فرضيَّة الهويَّة. وتفيد بأنَّ معنىٰ النصِّ يتعيَّن من خلال ما يتطابق مع قصد المؤلِّف»[٤]. وهذا العنوان - بحسب تعبير البعض - ملصقٌ وضعه بردزلي علىٰ نظريَّة هيرش[٥].

(١) فضيلت، محمود: معنا شناسي و معاني در زبان و ادبيات [علم المعاني والمعاني في اللغة والأدب]، ط١، كرمانشاه، نشر جامعة رازي، طباعة ونشر دار طاق بستان، ١٣٨٥ش، ص ١٦٥.

(2) www.thefreedictoinary.com/intentionalism; www.bartleby.com/61/5/I0180575

(3) Noel, Carroll, "Interpretation and Intention: The Debate between Hypothetical and Actual Intentionalism", In Journal: Metaphilosophy, Volume 31 Issue 1 & amp; 2, 2000, Pages 75 (Published Online: 24 Jan 2003).

(4) Mantzavinos, Chrysostomos, Naturalistic Hermeneutics, Translated from German by Darrell Arnold, Cambridge University Press, Cambridge, New York, Melbourne, Madrid, Cape Town, Singapore, Sao Paulo, 2005, p147.

(5) Mikkonen, Jukka, Intentions and Interpretations: Philosophical Fiction as conversation, Published, January 27, 2009, chapter2; Lamarque, Peter, "The Intentional Fallacy", in Waugh, Patricia, Literary Theory and Criticism: an Oxford guide, Oxford University Press Inc., New York, 2006, p179.

وجميع هذه التعاريف في الحقيقة عبارةٌ عن تفسير مضيَّق للقصديَّة، ولا تشمل أقسامها المختلفة. لعلَّنا إذا أخذنا الأقسام المختلفة للقصديَّة بعين الاعتبار، نستطيع القول: إنَّ التعريف الآتي أكثر جامعيَّةً من التعاريف الأُخرىٰ، وهو: «القصديَّة عبارة عن النظريَّة القائلة: إنَّ معنىٰ النصِّ وتفسيره مرتبط بمقاصد صاحب النصِّ، أو إنَّه من خلالها يمكن تعيينه»[1].

وعندما نقارن بين اصطلاحي «القصديَّة» و«محوريَّة المؤلِّف» لا بدَّ من الإشارة إلىٰ أنَّه برغم تساوي هذين الاصطلاحين بحسب الظاهر. ولكنَّ قليلاً من الدقَّة يُنبئنا بأنَّ محوريَّة المؤلِّف أعمّ من القصديَّة، وتشمل نظريَّتي القصديَّة والذهنيَّة «الاتِّجاه الذهني» (وسيأتي التفصيل أكثر في هذه الفكرة بعد التطرُّق إلىٰ القصد النفسيِّ «السيكولوجيِّ»).

وتُعَدُّ نظريَّة القصديَّة النظريَّة التي تبنَّتها الغالبيَّة الساحقة من مفكِّري ما قبل القرن العشرين، وبرغم وجود أتباع للقصديَّة بين مؤيِّدي الهرمنيوطيقا الحديثة[2]، لكنَّها تُعَدُّ المبدأ الأساس للهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة.

إنَّ الذين يعدُّون اكتشاف قصد المؤلِّف في التفسير غير ممكن وغير راجح، أو لا يعترفون بأيِّ مصدريَّة وفاعليَّة للكاتب في معنىٰ النصِّ (أي يعتبرون معنىٰ النصِّ أجنبيًّا بالكامل عن المؤلِّف وقصده)، هم فئة تقع في الجهة المقابلة لجماعة

---

(١) عبارة «معنىٰ أو تفسير» يُقصَد بها الإشارة إلىٰ القصديَّة المعنائيَّة والتفسيريَّة؛ أمَّا كلمة «مقاصد»، فتشمل كلَّ أقسام القصد التي سيأتي ذكرها؛ أمَّا كلمة «مرتبط»، فتشير إلىٰ القصديَّة الشموليَّة، كما يُراد من كلمة «تعيين» القصديَّة الحصريَّة. وبالرغم من أنَّ القصديَّة الحصريَّة تفيد أنَّ المعنىٰ أو تفسير النصِّ «مرتبط» بالقصد نوعاً ما؛ إلَّا أنَّ عبارة «يمكن تعيينه» جاءت لتُؤكِّد وجود مقاربتين مختلفتين ولتشير إليهما.

(٢) انظر: أحمدي، بابك: ساختار و تأويل متن [هيكليَّة النصِّ وتأويله]، ط ١٠، طهران، نشر المركز، ١٣٨٨ش، ص ٤٩٧.

القصديِّين. وتُسمَّىٰ هذه النظريَّة المعاكسة للقصديَّة، «اللَّاقصديَّة»[١][٢]، وتُسمَّىٰ «نظريَّة موت المؤلِّف»[٣]، حين تتَّخذ منحىً متطرِّفاً (رولان بارت).

وفي العصر الحالي، مع اشتداد موجة اللَّاقصديَّة المقابلة لـ «القصديَّة»، لا زالت هذه النظريَّة تحصد الكثير من المؤيِّدين[٤]. وبرغم التعامل مع التفسير القصدي بوصفه مغالطة لعقود من الزمن، ولكنَّه شرع باستقطاب أتباعٍ له بين فلاسفة الفنِّ[٥].

يقول فانهووزر[٦] وهو أحد المعاصرين والكُتَّاب في هذا المجال:

لا زال القصد هو الأساس والهدف والمرشد في تفسير النصِّ[٧].

---

(1) Anti-intentionalism.

(2) Spoerhase, Carlos, Hypothetischer Intentionalismus, Rekonstruktion und Kritik, Citation Information. Journal of Literary Theory. Volume 1, Issue 1, Pages 81-110, August, 2007, p81; Mikkonen, Intentions and Interpretations: Philosophical Fiction as conversation, chapter1; Stecker, Robert, Interpretation and Construction Art, Speech, and the Law, Blackwell, The United Kingdom, 2003, p208.

(3) The Death of the Author.

(٤) انظر: هوي، ديفيد كوزنز: حلقة النقد – الأدب، التاريخ، وهرمنيوطيقا الفلسفة –، ترجمة: مراد فرهاد بور، ط٣، طهران، نشر روشنگران ومطالعات زنان، ١٣٨٥ش، ص ٧٣ و٧٤؛ أحمدي، ساختار وتأويل متن [هيكليَّة النصِّ وتأويله]، مصدر سابق، ص ٥٩٠.

(5) Noel, "Interpretation and Intention: The Debate between Hypothetical and Actual Intentionalism", p75.

(6) Kevin J. Vanhoozer.

(7) Wolterstorff, Nicholas, Resuscitating the Author, in Kevin J. Vanhoozer, James K. A. Smith, and Bruce Ellis Benson (Ed.), Hermeneutics at the Crossroads, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, USA 2006, p48.

أوّلاً: مفهوم القصد والنيَّة وأقسامهما:

إنَّ كلمة «قصد» و«نيَّت» بالفارسيَّة يعادلها «المقصود» و«المراد» و«المرام» في العربيَّة، و«intention» و«intent» بالإنكليزيَّة. وهذه معانٍ متشابهة وواضحة تقريباً. أمَّا المقصود من هذه المفردة في عبارة «قصد المؤلِّف»، فهذا ما يلفُّه الإبهام والاختلاف، وبالتالي يُؤدّي إلىٰ ظهور أقسامٍ جديدة لهذه المفردة. وسوف نُفصِّل الكلام في أهمِّ هذه الأقسام فيما يأتي (وهي أقسام قد تتداخل فيما بينها):

١ - القصد النفسيُّ (السيكولوجيُّ)[1]**، والقصد الظاهراتيُّ (الفينومينولوجيُّ)**[2]:

يتعلَّق القصد النفسيُّ بالفاعليَّة النفسيَّة للمؤلِّف بالنسبة لإبداع النصِّ. وهو في الواقع مجموعة من التصوُّرات الواعية واللَّاواعية التي يحملها المؤلِّف عن موضوعٍ خاصٍّ أو مفردةٍ معيَّنةٍ. أمَّا القصد الظاهراتيُّ، فيُعنىٰ به توجُّه الذهن نحو شيءٍ ما؛ وهو المعنىٰ الذي يتعيَّن من خلال التوجُّه الواعي للمؤلِّف؛ وذلك من بين معانٍ متعدِّدة ومحتملة للنصِّ؛ المعنىٰ الذي يحاول المؤلِّف - عادةً - إيصاله إلىٰ المخاطبين وإفهامهم إيَّاه، وبعبارة واضحة، يعتبره المعنىٰ الصحيح لنصِّه.

وبما أنَّ القصد الظاهراتيَّ أمرٌ واعٍ بالكامل (خلافاً للقصد النفسي الذي قد لا يكون واعياً)؛ وبما أنَّ المؤلِّف يكون عادةً بصدد إيصال قصدٍ كهذا والتعبير عنه، فهذا يعني أنَّه سيتحقَّق نسبيًّا في النصِّ، وسيترك آثاره الواضحة؛ وسوف «يخترق (قصد المؤلِّف) النصَّ ويتمثَّل فيه»[3].

وهذه الآثار والعلامات التي يتركها القصد، ويُطلَق عليها اسم «التصريح أو

---

(1) Psychological Intentionality.

(2) Phenomenal Intentionality.

(3) Mikkonen, Intentions and Interpretations: Philosophical Fiction as conversation, chapter3.

التصريح بالقصد»[1]، تتَّسم بصبغة ألسنيَّة[2] بالكامل، وهي مأخوذة من المشتركات المتبانىٰ عليها في اللغة. لعلَّنا بسبب هذا، أو بلحاظ سعي المؤلِّف – عادةً – لاستخدام العلائم اللغويَّة للتعبير عن قصده هذا، نستطيع أنْ نُطلِق اسم «القصد الألسني» كذلك عليه[3].

وإذا أردنا التدقيق في المفهوم لا يصحُّ لنا إطلاق اسم قصد علىٰ القصد النفسيِّ؛ إذ إنَّ القصد عبارة عن توجُّه الذهن بوعي نحو شيءٍ ما. والحال أنَّ هذا المفهوم لا يصدق علىٰ «مجموعة التصوُّرات الواعية واللَّاواعية التي يحملها الشخص تجاه شيء ما». أمَّا النظريَّة التي تريد اكتشاف هذا النوع من التصوُّرات، فهي ذهنيَّة [ذات اتِّجاه ذهني] نوعاً ما، وتهدف إلىٰ اكتشاف المؤلِّف وليست قصديَّةً تهدف إلىٰ اكتشاف القصد [المراد]. وبناءً علىٰ نظريَّات الدلالة، يمكننا أنْ نصوغ هذا النوع من فهم المعنىٰ علىٰ هذا النحو: إنَّ معنىٰ كلِّ مفردة هو عبارة عن التصوُّر الذهنيِّ (أو التصوُّرات الذهنيَّة) المقترنة بتلك المفردة في أذهان الناطقين[4]. ولعلَّنا مع قليل من الدقَّة نستطيع أنْ نعدَّ هذا نوعاً من «محوريَّة المؤلِّف»؛ بمعنىٰ تقسيم محوريَّة المؤلِّف إلىٰ قسمين: القصديَّة والذهنيَّة [الاتِّجاه الذهنيّ]. وعلىٰ هذا الأساس، ستكون محوريَّة المؤلِّف أعمُّ من القصديَّة.

---

(1) Mikkonen, Intentions and Interpretations: Philosophical Fiction as conversation, chapter3; Stecker, Interpretation and Construction Art, p32.

(2) Linguistic.

(٣) للاطِّلاع علىٰ أُنموذج، انظر: نظريَّة هيرش في القصد: هوي، حلقة النقد – الأدب، التاريخ، وهرمنيوطيقا الفلسفة –، مصدر سابق، ص ١٠١؛ أحمدي، ساختار و تأويل متن [هيكليَّة النصِّ وتأويله]، مصدر سابق، ص ٥٩١ و٥٩٢، ٥٩٤.

(٤) فضيلت، معنا شناسي و معاني در زبان و ادبيات [علم المعاني والمعاني في اللغة والأدب]، مصدر سابق، ص ٨٢ و٨٣.

٢ - القصد المعنائيُّ، القصد المقوليُّ، والقصد المحفِّز:

يجري التمييز - أحياناً - بين نوعين من مقاصد المؤلِّف: المقاصد المعنائيَّة(١)، والمقاصد المقوليَّة(٢)(٣)، وهناك نوع آخر تجدر إضافته - أيضاً - وهو: المقاصد المحفِّزة.

وترتبط المقاصد المعنائيَّة بمعنىً خاصٍّ يقصده المؤلِّف دون غيره من المعاني المختلفة لمفردة أو عبارة ما؛ فقد يقصد المؤلِّف - مثلاً - من [كلمة (شير) الفارسيَّة في] عبارة «(شير)(٤) في البادية»؛ يعني «الحيوان المسمَّىٰ (شير) الموجود في الصحراء»، ولا يقصد «السائل المشروب المسمَّىٰ (شير) والموجود في الوعاء». أمَّا المقاصد المقوليَّة فهي ترتبط بنوع ومقولة خاصَّين يختارهما المؤلِّف من بين سائر الأنواع والمقولات المختلفة، (وبعبارة أُخرىٰ من بين الأنواع الأدبيَّة)؛ فقد يكتب المؤلِّف - مثلاً - كتابه الفلاني، وهو يريده كتاباً فكاهيًّا لا جدّيًّا، أو يكتب نصًّا قَصصيًّا لا علميًّا. أمَّا المقاصد المحفِّزة فهي تلك المرتبطة بالحافز الذي أدَّىٰ إلىٰ تدوين النصِّ، فقد يكتب المؤلِّف كتابه الفلاني بهدف الشهرة أو المردود الماليِّ.

ويعتقد البعض أنَّ ما أراده وولف(٥) وكلادنيوس(٦) وغيرهما من منظِّري عصر

---

(1) Semantic Intentions.

(2) Categorial Intentions.

(3) Lamarque, Peter, "The Intentional Fallacy", in Waugh, Patricia, Literary Theory and Criticism: an Oxford guide, Oxford University Press Inc., New York, 2006, p186; Mikkonen, Intentions and Interpretations: Philosophical Fiction as conversation, chapter2.

(٤) كلمة «شير» في الفارسيَّة مشترك لفظي، وقد تعني أحد ثلاثة معانٍ: الأسد، أو الحليب، أو الصنبور (الحنفيَّة).

(5) F.A. Wolf.

(6) Chladenius, Johann Martin.

التنوير من «قصد المؤلِّف»؛ هو القصد المقولي؛ وإنْ لم يُنكِروا القصد المعنائيَّ: في الأساس «لم يكن لدىٰ وولف مشكلة بالنسبة لمعنىٰ نصٍّ مفترضٍ، فهو يرىٰ أنَّه إذا استُخدِمَت الكلمات والجملات بطريقة صحيحة سوف تبقىٰ تُوصِل المعنىٰ الذي قصده المؤلِّف»(١).

٣ - القصد الواقعيُّ والقصد الافتراضيُّ:

القصد الواقعيُّ(٢) هو الشيء الذي قصده المؤلِّف الحقيقيُّ واقعاً، ويقابله القصد الافتراضيُّ(٣)، وهو ما يتلقَّفه المخاطب المثاليُّ؛ باعتبار أنَّه قصد المؤلِّف. وسيأتي تفصيل الكلام أكثر في هذه النقطة تحت عنوان «القصديَّة الواقعيَّة والافتراضيَّة».

٤ - القصد الداخليُّ والقصد الخارجيُّ:

القصد الداخليُّ هو قصد المؤلِّف الذي تحقَّق في النصِّ بمستوىٰ جيِّد؛ بحيث يمكن ذِكْر شواهد وأدلَّة معتبرة من النصِّ (أو ما هو متَّصل به)(٤) لتحديده، خلافاً للقصد الخارجي، الذي لم يتحقَّق في النصِّ، ولا شواهد خاصَّة من النصِّ (أو متَّصلة بالنصِّ) تساهم في تحديده.

---

(١) ريخته گران (Rikhtegaran)، ص ٥٧ و٥٨، ٦٢ و٦٣.

(2) Actual Intention.

(3) Hypothetical Intention.

(٤) المراد من المتَّصل بالنصِّ هو ما يُصطَلح عليه في أُصول الفقه بـ «القرائن المتَّصلة»؛ من قبيل: الشواهد اللفظيَّة الواردة في النصِّ، وفهم المخاطبين العرفي، وسياق الكلام. طبعاً، لا بدَّ من الإلتفات إلىٰ أنَّ المراد هو الشواهد المتَّصلة بالنصِّ، لا تلك المتَّصلة بالعبارة التي يُراد تفسيرها بعينها؛ فإذن، وفقاً لهذا الاصطلاح تُحسَب العبارة الواردة في آخر النصِّ، والتي تُفسِّر العبارة الواردة في البداية (الشاهد اللفظيُّ الوارد في المتن)، قرينة متَّصلة بالنصِّ؛ وإنْ كانت بالنسبة إلىٰ تلك العبارة منفصلة. وفي الواقع، تُعبِّر هذه العبارة المُفَسِّرة عن القصد الذي يُعَدُّ داخليًّا بالنسبة للنصِّ وتعيُّنه.

والقصد الداخلي هو ما تُعيِّنه الشواهد النصّيَّة ويُؤيَّد بها، أمَّا القصد الخارجيُّ، فيمكن تحديده من خلال شواهد من خارج النصِّ.

ومن جهة أُخرىٰ علينا أنْ نُقسِّم القصد الخارجيَّ وفق الاصطلاحات الأُصوليَّة إلىٰ: قصد مخالف للنصِّ، وقصد مخالف للظاهر(١)، حيث ينسجم القصد المخالف للظاهر مع أحد المعاني المحتملة للنصِّ، وإنْ كان معنىً مرجوحاً وضعيفاً، وبهذا يكون مدعوماً من النصِّ نوعاً ما(٢)؛ أمَّا القصد المخالف لنصِّ الكلام، فلا ينسجم مع أيٍّ من احتمالات معنىٰ النصِّ، وبالتالي لا يكون مدعوماً من النصِّ، وتكون نسبته إلىٰ النصِّ ناقضةً له متصرِّفةً في عباراته. وهكذا يكون القصد الداخلي في الواقع موافقاً لنصِّ الكلام أو ظاهره، بينما يتعارض القصد الخارجيُّ مع نصِّه أو ظاهره(٣).

٥ - القصد الواقعيُّ والقصد الظاهريُّ:

يُستَشفُّ من بعض العبارات الأُصوليَّة أنَّ هدف الفهم - أحياناً - يكمن في اكتشاف المراد الواقعيِّ. ولهذا يجب التركيز علىٰ الظهور الواقعيِّ المتشخِّص. والحالة الوحيدة التي يمكننا أنْ نعمل معها - في موارد كهذه - وفق ظاهر الكلام هي حين يصل المفسِّر إلىٰ درجة الاطمئنان بأنَّ الظاهر من الكلام نفسه

---

(١) كلمة «نصٌّ» يُصطَلح بها علىٰ العبارة التي يكون مراد صاحبها منها واضحاً تماماً، ولا تحتمل أكثر من معنىٰ واحد؛ ويقابله اصطلاح «ظاهر»، حيث يُطلَق علىٰ العبارة التي يوجد فيها احتمالات عدَّة للمعنىٰ الذي يريده المتكلِّم، ولكنَّ أحد هذه الاحتمالات يكون أقوىٰ وأظهر؛ بناءً علىٰ القواعد اللغويَّة والتخاطبيَّة. لمزيد من التوضيح، انظر: مشكيني، عليّ: اصطلاحات الأُصول ومعظم أبحاثها، ط ٤، قم المقدَّسة، طبع الهادي، ١٤١٣هـ/ ١٣٧١ش، ص ٢٣٢.

(٢) انظر: القصديَّة الواقعيَّة المعتدلة في هذه المقالة.

(٣) لا بدَّ من التأكيد في موارد كهذه علىٰ أنَّ المقصود من النصِّ هو النصُّ بأكمله؛ بوصفه نسيجاً واحداً، وليس بوصفه عبارة خاصَّة في قسمٍ منه.

مقصود المتكلِّم. أمَّا حين نريد فهم النصوص الشرعيَّة - حيث المقام مقام احتجاج والتزام بالكلام - فالهدف من الفهم هو الوصول إلىٰ «الحجّيَّة»، لذا كان الظهور النوعيُّ كافياً؛ وبعبارة أُخرىٰ، يكفي أنْ تكون العبارة ذات شأنيَّة وقابليَّة لإفادة معنىٰ ما بنسبة احتماليَّة أكبر، وأنْ تفيد هذا المعنىٰ وفقاً للعارفين بتلك اللغة (فيعتبرون هذا المعنىٰ بالتالي مقصوداً لصاحب العبارة)، ولا حاجة لأنْ يُحصِّل المفسِّر الاطمئنان أو حتَّىٰ الظنَّ بأنَّ الظاهر من العبارة هو - أيضاً - مقصود صاحبها[1].

ولا بدّ من الالتفات إلىٰ أنَّ الكلام المذكور سابقاً لا يتنافىٰ مع القصديَّة؛ بل علىٰ الأكثر يُقسِّمها إلىٰ قسمين. فهؤلاء هم - أيضاً - من القصديِّين؛ أوَّلاً: جميع أُصوليي الإماميَّة قصديُّون - وسيأتي الكلام في هذا لاحقاً - وقد صرَّحوا في كثير من الموارد في تأليفاتهم، أو أشاروا إشارةً إلىٰ أنَّ الهدف من فهم النصوص الشرعيَّة التوصُّل إلىٰ قصد صاحب النصِّ، وثانياً: ليس للتركيز علىٰ ظهور الكلام أهمّيَّة مستقلَّة بذاتها، بل إنَّ أهمّيَّته نابعة من كاشفيَّته النوعيَّة عن القصد.

وبما أنَّ النصوص القانونيَّة والشرعيَّة يجب أنْ تكون ضابطة وتسدَّ الطريق أمام محاولات التهرُّب من القانون، لم يكن بالإمكان اشتراط الحجّيَّة بالظهور الشخصيِّ؛ لأنَّ هذا سيُؤدّي إلىٰ شخصنة الظهور بالكامل، وسيُشكِّل حينها أفضل

---

(١) انظر: الخراساني، محمَد كاظم: كفاية الأُصول، ط١، تحقيق ونشر: مؤسَّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم المقدَّسة، ١٤٠٩هـ، ج ١ - ٢، ص ٥٤٦ و٥٤٧؛ الخوئي، أبو القاسم: أجود التقريرات (تقريرات بحث الميرزا النائيني)، ط٢، نشر مؤسَّسة حكم للمطبوعات الدِّينيَّة، مطبعة أهل البيت عليهم السلام، ١٤١٠هـ، ج ٢، ص ٩٤؛ منتظري، حسين عليّ: نهاية الأُصول (تقرير بحث آية الله حسين الطباطبائي البروجردي)، ط١، قم المقدَّسة، طبع قدس، ١٤١٥هـ، ص ٤٦٩؛ الصدر، محمّد باقر: دروس في علم الأُصول (الحلقات)، ط٢، دار الكتاب اللبنانيَّة؛ مكتبة المدرسة، ١٤٠٦هـ، ج ٢، ص ١٧١.

طريقة للتهرُّب من القانون. فمصلحة القوننة والضبط رهينةُ إيلاء الأهمّيَّة للظهور النوعيِّ لا الشخصيِّ[١].

وبناءً علىٰ تقسيمنا القصديَّة لقسمين، يمكننا تسمية أحد الأهداف اكتشاف القصد الواقعيِّ، والآخر اكتشاف القصد الظاهريِّ.

وفي الواقع، إنَّ القصد الظاهريَّ هو القصد الواقعيُّ نفسه، إنَّما من وجهة نظر العرف والمتخاطبين، لا من وجهة نظر الشخص نفسه. وتعقيباً علىٰ هذا الكلام يمكن القول: إنَّ كلاهما يريد القصد الواقعيَّ؛ ولكنَّ اكتشاف القصد الواقعيَّ في أحدهما من وجهة نظر الفرد؛ وفي الآخر اكتشاف القصد الواقعيِّ من وجهة نظر العرف؛ أي القصد الذي يصحُّ الاحتجاج به. ويمكننا أنْ نعدَّ هذا التقسيم شبيهاً بالقصد الواقعيِّ والافتراضيِّ في الغرب.

٦ - القصد الاستعماليُّ والقصد الجدِّيُّ:

قسَّم علم الأُصول القصد والإرادة في مقام التكلُّم والتخاطب إلىٰ نوعين: القصد والإرادة الاستعماليَّة، والقصد والإرادة الجدّيَّة. ويُراد من القصد الاستعماليِّ أنْ يقصد المتكلِّم استخدام اللفظ في معناه. أمَّا القصد الجدّيُّ، فيعني أنَّ المتكلِّم قصد وأراد معنىٰ اللفظ الذي استخدمه[٢]. وقد يُطلَق - أحياناً - «القصد التفهُّمِيُّ» علىٰ القصد الاستعماليِّ، و«القصد الواقعيُّ» علىٰ القصد الجدِّيِّ[٣]، فالذي تجري الألفاظ علىٰ لسانه أثناء النوم أو خطأً لم يقصد استعمال تلك الألفاظ (انتفاء القصد

---

(١) لمزيد من التفصيل، انظر: الروحاني الحسيني، محمّد صادق: زبدة الأُصول، ط١، نشر مدرسة الإمام الصادق عليه السلام، مطبعة قدس، ١٤١٢هـ، ج ٣، ص ١٠٤؛ الإيرواني الغروي، عليّ: نهاية النهاية، لات، (نسخة قرص مدمَّج: مكتبة أهل البيت عليهم السلام)، ج ٢، ص ٥٢.

(٢) مشكيني، اصطلاحات الأُصول، مصدر سابق، ص ٣٠؛ وانظر - أيضاً -: الخوئي، أجود التقريرات، مصدر سابق، ج ١، ص ٣٢.

(٣) الحكيم، عبد الصاحب: منتقىٰ الأُصول (تقريرات بحث آية الله السيِّد محمّد الحسيني الروحاني)، ط٢، طبع الهادي، ١٤١٦هـ، ج ٤، ص ٢٠٨ - ٢١٢.

الاستعمالي)، ومَنْ يجرِ هذه الألفاظ علىٰ لسانه هزلاً، لديه قصد استعمال تلك الألفاظ، ولكنَّه ليس جدّيًا (قصد استعماليٌّ دون قصد جدِّيٍّ)[1].

ثانياً: أقسام القصديَّة:

سوف نحاول في هذه النقطة تفصيل الكلام في التقسيمات المطروحة لنظريَّة القصديَّة، وهي:

١ - القصديَّة المعنائيَّة والقصديَّة التفسيريَّة:

أشرنا سابقاً في كلامنا عن القصديَّة إلىٰ أنَّها ذات شكلين أو تفسيرين، حيث يرتبط أحدهما بنظريَّة المعنىٰ، والآخر بالنظريَّة التفسيريَّة وهدف الفهم. وتكمن أهمّيَّة التمييز بين هاتين الجهتين في أنَّه يمكن لشخص ما أنْ يقبل نظريَّة القصديَّة في أحد جوانبها دون الجانب الآخر. «قد يعتبر أحدهم أنَّ الهدف التفسيريَّ هو معرفة القصد (أو القصد المصرَّح به)[2] دون أنْ يدَّعي أنَّ القصد هو معنىٰ النصِّ. وفي المقابل، يمكن أنْ يرىٰ شخص ما أنَّ معنىٰ النصِّ رهين القصد الواقعيِّ للفنَّان؛ دون أنْ يرىٰ أنَّ الهدف الوحيد للتفسير هو تحديد معنىٰ النصِّ [أو العمل الفنِّيِّ]. طبعاً، غالبيَّة القصديِّين يمكنهم تبنِّي كلا التفسيرين»[3].

ونحن نُطلِق علىٰ الشكل الأوَّل للقصديَّة «القصديَّة المعنائيَّة»، وعلىٰ شكلها الثاني «القصديَّة التفسيريَّة».

---

(١) لمزيد من الاطِّلاع، انظر: السبحاني، جعفر، الموجز في أُصول الفقه، ط٢، قم المقدَّسة، نشر مؤسَّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٠هـ، ج ١، ص ١٨٩؛ الوسيط في أُصول الفقه، ط٢، قم المقدَّسة، نشر مؤسَّسة الإمام الصادق عليه السلام، ١٤٢٩هـ، ج ١، ص ١٩٧؛ الأنصاري، مرتضىٰ: فرائد الأُصول، تحقيق لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم قدس سره، ط١، قم المقدَّسة، نشر مجمع الفكر الإسلامي؛ مطبعة باقري، ١٤١٩هـ، ج ٢، ص ٤٥٨.

(2) Or expressed intention.

(3) Stecker, Interpretation and Construction Art, p50.

٢ - القصديَّة الواقعيَّة والقصديَّة الافتراضيَّة:

تطلب القصديَّة الواقعيَّة فهم القصد الواقعيِّ؛ أي ما قصده المؤلِّف الحقيقيُّ واقعاً. أمَّا القصديَّة الافتراضيَّة، فتريد كشف القصد الافتراضيِّ؛ أي ما يعتبره المخاطبون المثاليُّون المعنىٰ المقصود[١]. والمخاطب المثاليُّ هو الشخص المطَّلع بشكل كامل علىٰ «الهيكليَّة الداخليَّة للنصِّ والخلفيَّة المحيطة المرتبطة بإبداعه»[٢].

وبعبارة أُخرىٰ، يجب علىٰ الناقد أنْ يفترض قصد المؤلِّف ويرسمه ويستشرفه[٣] وفق رؤية أحد المخاطبين المثاليِّين[٤].

وفي الحقيقة، «لا يُعرَّف معنىٰ النصِّ علىٰ أنَّه الشيء الذي قصده الفنَّان الحقيقيُّ واقعاً؛ بل يُعرَّف علىٰ أنَّه بالدقَّة، ما يجب علىٰ المخاطب أو يجدر به - في ظلِّ افتراضات معيَّنة عن الخلفيَّة - أنْ يفهمه علىٰ أنَّه المعنىٰ (المقصود)، حيث أطلقوا علىٰ هذا القصد اسم القصد الافتراضيِّ، وعلىٰ هذه النظريَّة القصديَّة الافتراضيَّة»[٥]. و«القصديَّة الافتراضيَّة تدَّعي أنَّ التفسير الصحيح للأعمال الفنِّيَّة يقف عند حدود التصوُّر الأفضل لقصد الفنَّان»[٦]. وبعبارة أُخرىٰ، في القصديَّة

---

(1) Stecker, Interpretation and Construction Art, p41; Lamark, “The Intentional Fallacy”, p185.

(2) Lamark, “The Intentional Fallacy”, p185.

(3) Hypothesize.

(4) Lamark, “The Intentional Fallacy”, p185; Noel, “Interpretation and Intention: The Debate between Hypothetical and Actual Intentionalism”, p75; Davies, Stephen, Authors’ Intentions, Literary Interpretation, and Literary Value, In: The British Journal of Aesthetics 2006 46(3):223-247, p223.

(5) Stecker, Interpretation and Construction Art, p41.

(6) Noel, “Interpretation and Intention: The Debate between Hypothetical and Actual Intentionalism”, p75.

الافتراضيَّة «يُصادَق علىٰ التفسيرات، بناءً علىٰ أنَّ هناك احتمالاً أكبر لأنْ يكون المؤلِّف المفترض قاصداً لها»[١].

وقد عرَّف القصديَّةَ الواقعيَّة أحدُ مؤيِّديها علىٰ أنَّها «الرؤية التي تعتبر أنَّ التفسير الصحيح لعملٍ فنِّيٍّ يُحدِّد قصد الفنَّان الذي عُبِّر عنه في العمل»، ثمّ قال:

غالباً ما يُساء تصوير القصديَّة الواقعيَّة. وأحياناً يجري الخلط بينها وبين نقد السيرة الذاتيَّة، يسعىٰ المرء من خلال نقد السيرة الذاتيَّة إلىٰ أنْ يتعرَّف قدر الإمكان إلىٰ حياة الشاعر، ثمّ يحاول أنْ يفهم معنىٰ الشعر من خلال ما حدث في حياة الشاعر قريباً من زمن الكتابة - إذا أمكن ذلك -[٢].

كذلك تُطرَح القصديَّة الواقعيَّة - أحياناً - علىٰ أنَّها النظريَّة التي تعدُّ التفسير الصحيح للعمل هو التفسير الذي يُقدِّمه الفنَّان؛ في حين أنَّه لم يُفرَّق بوضوح بين [تفسير الفنَّان] وبين التصريح بالقصد. وهذا النوع من المعرفة يُسبِّب ضياعاً مضاعفاً:

أوَّلاً: لا يمكن المساواة بين التصريح بالقصد بشكلٍ عامٍّ، وتفسير السلوك الشخصيِّ لهذا الفرد. فعبارة: «لقد خطَّطت للذهاب إلىٰ المصرف قبل إغلاقه» هي عبارة عن تصريح (أو علىٰ الأقلِّ تقرير) للقصد، وليس تفسيراً. أمَّا عبارة «أعتقد أنِّي ذهبت إلىٰ المصرف بعد خروجي من المنزل مباشرةً»، فهي تفسير للسلوك وليست تصريحاً أو تقريراً للقصد. ولا يمكننا أنْ نُنكِر أنَّ هناك ظروفاً خاصَّة تُصعِّب التمييز بين هذين الأمرين.

وثانياً: أنَّ تفسير الفنَّان لعمله والتعبير عن قصده من الأثر أو تقريره هو أمر خارجيٌّ؛ ولا يمكن لأيٍّ من هذين الأمرين أنْ يكون التفسير الصحيح للعمل

(1) Davis, p223.

(2) Stecker, Interpretation and Construction Art, p30.

تلقائيًّا. وقد لا يكون تفسير الفنَّان لعمله أفضل من تفسير الآخرين له، وغالباً ما يكون أسوأ. وقد يكون التصريح بالقصد خاطئاً أو كاذباً، وإذا كان قد انتشر قبل إتمام العمل، فيمكن تجاهله دون تحقيق[1].

ولا بدَّ من الإلتفات إلىٰ أنَّ القصديَّة الافتراضيَّة أو الواقعيَّة لا تستلزم حصر معنىٰ النصِّ بقصد مؤلِّفه (كما يظهر من بعض التعريفات)؛ بل هذا ينتج عن تبنِّي مبنىٰ آخر يُؤدّي إلىٰ القصديَّة الحصريَّة التي سيأتي الكلام عنها في القسم التالي.

وأمَّا القصديَّة الواقعيَّة، فتقسم إلىٰ قسمين: القصديَّة المعتدلة، والقصديَّة الإفراطيَّة.

وبناءً علىٰ القصديَّة الواقعيَّة المعتدلة[2] التفسير الصحيح لعملٍ فنِّيٍّ هو ذلك المنسجم مع القصد الحقيقيِّ للمؤلِّف؛ أي القصد الذي يدعمه العمل الفنِّيُّ[3].

ولا تبحث القصديَّة الواقعيَّة المعتدلة عن «صور مطابقة لعقائد المؤلِّف وآرائه وتجاربه ومشاعر وأفكاره»[4]. و«هي تحصر اهتمامها بالمقاصد التي يدعمها النصُّ. ويمكن في القصديَّة الواقعيَّة المعتدلة اكتشاف شواهد، من قبيل: الخلفيَّة التاريخيَّة - الفنِّيَّة للعمل، معتقدات المخاطبين المعاصرين له، السيرة العامَّة لحياة المؤلِّف، أبرز أعماله، وما شاكل، من خلال معنىٰ النصِّ أو معنىٰ السياق، وترتيب الكلمات، وأفضل المعلومات»[5].

---

(1) Stecker, Interpretation and Construction Art, p32.

(2) Moderate Actual Intentionalism.

(3) Noel, "Interpretation and Intention: The Debate between Hypothetical and Actual Intentionalism", p75.

(٤) Mikkonen, Intentions and Interpretations: Philosophical Fiction as conversation, (حاشية ١٠).

(5) Mikkonen, Intentions and Interpretations: Philosophical Fiction as conversation, chapter2.

ويتَّضح من خلال ما سبق أنَّ القصديَّة الواقعيَّة المعتدلة تبحث أوَّلاً: عن المقاصد ذات الاتِّجاه الظاهراتيِّ لا النفسيَّة، من جهة، ويدعمها النصُّ من جهة أُخرىٰ. وثانياً: هذه نظريَّة لا تتجاهل الشواهد الخارجة عن النصِّ (سيرة المؤلِّف، وأعماله الأُخرىٰ، والمعتقدات السائدة في زمن تدوين النصِّ).

إنَّ تأييد النصِّ للقصد يكشف عن أنَّ المراد مِن دعم النصِّ هو أنْ لا يكون المعنىٰ المقصود مخالفاً لنصِّ الكلام، فضلاً عن جواز الاستدلال بشواهد من خارج النصِّ لتحديد هذا القصد؛ بل يجب أنْ يكون منسجماً مع أحد احتمالات معنىٰ النصِّ، وإنْ كان احتمالاً مرجوحاً وضعيفاً.

فإذن، القصديَّة المعتدلة إنَّما تسمح بتطبيق تلك المقاصد علىٰ النصِّ الذي توافق ظاهره أو علىٰ الأقلِّ تُؤيِّدها شواهد خارجيَّة معتبرة في حال كانت تخالف الظاهر.

هذان هما نوعا المقاصد التي يُؤيِّدها النصُّ، أمَّا المعنىٰ المخالف لنصِّ الكلام، فلا يمكن حمله علىٰ النصِّ مع فقدان تأييد النصِّ له، بحجَّة أنَّه مقصودٌ للمؤلِّف.

ومع أخذ النقاط المذكورة سابقاً بعين الاعتبار، يمكن اعتبار القصديَّة الواقعيَّة الإفراطيَّة[1] نظريَّةً مقابلة وبديلة عن تلك النظريَّة، ففي القصديَّة الإفراطيَّة يكمن هدف التفسير في معرفة مقاصد المؤلِّف، سواءً وُجِدَ مؤيِّد لها في النصِّ أم لم يوجد، وبما يشمل المقاصد النفسيَّة والظاهراتيَّة.

ويمكن كذلك تقسيم القصديَّة الافتراضيَّة إلىٰ أنواع مختلفة (قسما: الحدسيّ والخرافيَّة[2][3]. ولكنَّ المهمَّ - بحسب موضوعنا - هو التفريق بين نوعيها. وسبق أنْ ذكرنا أنَّ القصد الافتراضيَّ هو في الواقع أفضل فهمٍ من المخاطبين. وبعبارة

---

(1) Extreme Actual Intentionalism.

(2) Conjectural & Fictional.

(3) Spoerhase, p81.

أُخرىٰ، الفهم العرفيُّ من قصد المؤلِّف. أمَّا بالنسبة لهويَّة هؤلاء المخاطبين ومميِّزاتهم والعرف المقصود، فأحد الآراء يقول: إنَّ المفسِّر يجب أنْ يتوصَّل إلىٰ فهم المخاطبين الأوائل المعاصرين للنصِّ. فما هو المعنىٰ الذي تحتمل إرادته من النصِّ، والذي قصده صاحبه بحسب المخاطبين الأصليِّين الأوائل؟ هؤلاء المخاطبون المطَّلعون بشكل كامل علىٰ مفردات النصِّ وخلفيَّته والشواهد والقرائن المتَّصلة وغير المتَّصلة به، بسبب معاصرتهم للمؤلِّف. وفي الواقع يجب أنْ يتوصَّل المفسِّر عبر هذه الرؤية إلىٰ الظهور النوعيِّ للكلام في عصر صدوره، كما يُعبَّر في علم الأُصول. فالمعنىٰ المقصود - إذن - هو المعنىٰ الأساس للنصِّ في عرف زمن صدوره.

أمَّا الرؤية الثانية، فتفيد أنَّ علىٰ المفسِّر أنْ يكتشف المعنىٰ المقصود للمؤلِّف، أو بتعبير آخر: يعيد بناءه من موقعه ومن الأُفُق المعنائيِّ لعصره [عصر المفسِّر].

إنَّ هدف الفهم في هذه الرؤية هو واقعاً التوصُّل إلىٰ مصالحة مع المؤلِّف في الظروف الحاليَّة؛ وبعبارة أُخرىٰ: يريد المفسِّر أنْ يكتشف لو كان المؤلِّف يخاطبه في الظروف الحاليَّة ماذا كان سيقول له، وماذا كان سيطلب؟ وهذا يعني أنَّنا أمام نوع من الفهم القصديِّ العصريِّ الذي يمزج بين محوريَّة المؤلِّف ومحوريَّة المفسِّر. ولعلَّ نظريَّة القصديَّة الافتراضيَّة لأمثال: ويليم اي، تولهرست[1]، وجرالد لفينسون[2]، الذين يربطون بين المعنىٰ الأدبيِّ و«معنىٰ التصريح»، لا بينها وبين معنىٰ القائل أو المصرِّح، هي نظريَّة من هذا القبيل، فهم يرون أنَّ معنىٰ التصريح هو: «الطرح الأوعىٰ للمعنىٰ المقصود للمؤلِّف واستشرافنا له، انطلاقاً من موقعنا بوصفنا مفسِّرين»[3].

---

(1) William E. Tolhurst.

(2) Jerrold Levinson.

(3) Lamark, “The Intentional Fallacy”, p185-186.

ولعلَّنا نستطيع توجيه اهتمام بعض علماء الفقه والأُصول بـ «دور الزمان والمكان في الاجتهاد» وفق هذا المبنىٰ، طبعاً بحسب أحد تفسيرات هذا الدور[١].

وسنصطلح علىٰ القسم الأخير بـ «القصديَّة العصريَّة»، وعلىٰ القسم السابق - الذي يدرس المعنىٰ الأصيل الذي يقصده المؤلِّف - بـ «القصديَّة الأصيلة».

٣ - القصديَّة الحصريَّة والقصديَّة الشموليَّة:

يرىٰ الكاتب أنَّه إضافةً إلىٰ التقسيمات السابقة، لا بدَّ من طرح تقسيم آخر للقصديَّة؛ بحيث يمكن الاصطلاح علىٰ أقسامه بالقصديَّة الحصريَّة والقصديَّة الشموليَّة. أمَّا القصديَّة الحصريَّة في مجال المعنىٰ (القصديَّة المعنائيَّة الحصريَّة)، فهي التي تعتبر أنَّ قصد صاحب النصِّ هو المعنىٰ الكامل، وأنَّ المعاني الخارجة عن قصد المؤلِّف ليست معنىً للنصِّ بتاتاً. أمَّا القصديَّة الحصريَّة في مجال هدف التفسير (القصديَّة التفسيريَّة الحصريَّة) فهي التي تعتبر أنَّ الهدف القيِّم في التفسير هو كشف قصد صاحب النصِّ، وعدم الاعتراف بمشروعيَّة الأهداف الأُخرىٰ أو قيمتها.

والقصديَّة الشموليَّة في مجال معنىٰ النصِّ (القصديَّة المعنائيَّة الشموليَّة) هي التي تعتبر المعنىٰ المقصود لصاحب النصِّ مجرَّد معنىً من معاني النصِّ المحتملة والمعتبرة، إلىٰ جانب إيلاء الأهمّيَّة للمعاني الأُخرىٰ. وأمَّا القصديَّة الشموليَّة في مجال هدف تفسير النصِّ (القصديَّة التفسيريَّة الشموليَّة) فهي التي تعتبر اكتشاف المعنىٰ المقصود من صاحب النصِّ أحد الأهداف الصحيحة والممكنة، إلىٰ جانب اعتقادنا بوجود أهداف أُخرىٰ.

---

(١) للاطِّلاع علىٰ نماذج، انظر: مطهري، مرتضىٰ: الإسلام ومقتضيات الزمان، ط١، طهران، نشر صدرا، ١٣٧٠ش، ج ٢؛ الخميني الموسوي، روح الله: صحيفة النور، طهران، نشر مؤسَّسة الوثائق الثقافيَّة للثورة الإسلاميَّة، ١٣٦٩ش، ج ٢١، ص ٦١، ٩٨؛ معرفت، محمّد هادي: اقتراح (حوار)، مجلَّة نقد ونظر، العدد ١، شتاء ١٣٧٣ش، ص ٥٨؛ مكارم الشيرازي، ناصر: اقتراح (حوار)، مجلَّة نقد ونظر، العدد ٥، شتاء ١٣٧٤ش.

ولعلَّنا نستطيع القول: إنَّ هذا التقسيم يشبه التفسير الموسَّع والمضيَّق للقصديَّة: «التفسير المضيِّق للنظريَّة القصديَّة هو نظريَّة ادي هيرش التي ألحق بها برادزلي ملصق «فرضيَّة الهويَّة»، وادَّعىٰ أنَّ المعنىٰ الكامن في عملٍ قَصصيٍّ هو المعنىٰ الذي قصده المؤلِّف خلال ترتيبه لحروفه، في حين أنَّ التفسير الموسَّع يتضمَّن استدلالاً علىٰ أنَّ هناك ارتباطاً بين قصد كاتب القصَّة وبين معنىٰ العمل القَصصيِّ، أو أنَّ هذا القصد يُحدِّد هذا المعنىٰ بحسب بعض المفاهيم... فالتفسير الموسَّع... لا يعتبر تحديد الكاتب الحقيقيّ لمعنىٰ العمل القَصصيِّ تحديداً كاملاً شرطاً في صحَّة التفسير، بل يعتبر أنَّ مقاصد الكاتب مهمَّة في التفسير»[1].

ثالثاً: نظريَّة القصديَّة عند الأصوليِّين الإماميَّة:

إذا طالعنا الكُتُب الأُصوليَّة سنستنتج بالتأكيد أنَّ أُسلوب الفهم عند علماء الأُصول قصديٌّ بالاتِّفاق، ما خلا الشيخ المفيد ﵀ الذي يرىٰ محوريَّة النصِّ فيما يتعلَّق بالكلام الإلهيِّ فقط لا غير.

ولمزيد من التوضيح، سوف نتوسَّع في عرض البحث، حيث يمكننا - إجمالاً - تحديد ثلاثة أهداف تفسيريَّة في نظريَّات التفسير عند المفكِّرين الإسلاميِّين، وهي عبارة عن التالي:

١ - معرفة قصد صاحب النصِّ بالمطلق (سواء أدلَّ عليه الكلام أم لا).

٢ - معرفة مدلول الكلام بالمطلق (سواء أكان مقصوداً لصاحب النصِّ أم لم يكن).

٣ - معرفة المدلول الذي يقصده صاحب النصِّ.

---

(1) Mikkonen, Intentions and Interpretations: Philosophical Fiction as conversation, chapter2.

وعلماء الأُصول الإماميَّة يتبنَّون الرأي الثالث.

وقد يقال: إنَّ الأُصوليَّ يرىٰ تقدُّم المدلول علىٰ المراد؛ والشاهد علىٰ ذلك ما يطرحه الأُصوليُّون فيما خصَّ الوضع، والموضوع له، ومدلول الهيئات (مثل: صيغ الجُمَل الأمريَّة وتركيباتها)، وبعض الموادِّ (مثل: مفردة الأمر والنهي). ولكنَّ هذا ليس صحيحاً؛ فالبحث في الأُمور المذكورة لا يُراد منه سوىٰ تشخيص ظهورات الكلام، وهذا لا يعني أنَّ الظهورات حجَّة ولها قيمتها بحدِّ ذاتها. فالظهورات تكسب حجّيَّتها بمساعدة الأُصول اللفظيَّة، والأُصول اللفظيَّة تُستَخدم لكشف وتعيين المقاصد[1].

ويرىٰ المحقِّق الأُصوليُّ العظيم، مرتضىٰ الأنصاريُّ؛ وذلك في كتابه فرائد الأُصول، أنَّ جميع الأمارات التي تُستَخدم لتشخيص المعنىٰ الحقيقيّ للألفاظ وظواهرها، أو من أجل تشخيص مقصود المتكلِّم ومراده (مثل: أصل الإطلاق)، هي من قبيل «الصغرىٰ والكبرىٰ لتشخيص المراد»[2].

وجاء في كتاب نهاية النهاية: «حمل اللفظ علىٰ ظاهره... قنطرة لتعيين المراد الجدِّيِّ»[3].

ومن جهة أُخرىٰ، لا يعتبر الأُصوليُّ المعنىٰ الذي لا يتأطَّر بالدلالات اللفظيَّة (أعمّ من المدلول المطابقيِّ والتضمُّنيِّ والالتزاميِّ) مدلولاً للكلام، ولذلك يُرفَض؛ فالمعنىٰ الصحيح - بحسب الأُصوليِّ - هو أوَّلاً: المعنىٰ الذي يحتويه القالب الدلاليُّ، وثانياً: ما يكون مراداً للمتكلِّم.

---

(١) انظر: الأنصاري، فرائد الأُصول، مصدر سابق، ج ٣، ص ٤٩٩؛ الخراساني، كفاية الأُصول، مصدر سابق، ص ٣٢٤؛ الغروي الأصفهاني، محمّد حسين: نهاية الدراية في الشرح الكفاية، تحقيق وتعليق: مهدي أحدي أمير كلائي، ط١، قم المقدَّسة، دار نشر سيِّد الشهداء، ١٣٧٤ ش، ج ٢، ص ١٦٣.

(٢) انظر: الأنصاري، فرائد الأُصول، مصدر سابق، ج ١، ص ١٣٥ و١٣٦.

(٣) الإيرواني، نهاية النهاية، مصدر سابق، ج ١، ص ٢٧٩.

ويمكننا اعتبار نظريَّة الصوفيَّة والباطنيَّة في تفسير القرآن من نوع النظريَّة الأُولىٰ؛ فغالبيَّتهم يرىٰ أنَّ المعنىٰ الظاهريَّ للألفاظ ليس مقصوداً أصلاً، ومن الخطأ التفسير بالمعنىٰ الظاهريِّ. ولا تعتبرُ هذه النظريَّةُ الالتزامَ بأُطُر التحادث ودلالة النصِّ ضروريًّا[1].

وأمَّا بالنسبة لمن يتبنَّىٰ النظريَّة الثانيَّة، فلعلَّ هناك الشيخ المفيد ﵀ من بين علماء الأُصول الشيعة (وذلك بالنسبة للكلام الإلهيِّ). ومبناه في هذا الرأي هو ما طرحه من تفسيرٍ خاصٍّ للإرادة الإلهيَّة. وبحسب النظريَّة الكلاميَّة للشيخ المفيد ﵀، فإنَّ إرادة الله ﷻ هي فعله، وأفعال الله ﷻ غير مسبوقة بما يُسمَّىٰ الإرادة والقصد والعزم والنيَّة، ولا يمكن أنْ تكون كذلك؛ إذ إنَّ هذا يستلزم وجود قلب وذهن لله ﷻ، وهذا ما يوجب النقص والعيب فيه. وعلىٰ أساس هذا المبنىٰ، عندما يقال: إنَّ المقصود من كلام الله هذا المعنىٰ لا ذاك، أو العموم لا التخصيص، فهذا يعني أنَّ الله خلق كلاماً يُفهَم منه هذا المعنىٰ لا ذاك (لا أنَّ الله قصد حقيقةً معنىٰ ما دون الآخر)[2].

أمَّا التدقيق في هذه النظريَّة، فيتطلَّب الخوض في بحثٍ كلاميٍّ مطوَّل، وهو ما يتجاوز حدود هذه المقالة، ولكن باختصار، يبدو أنَّنا يمكن أنْ نفترض معنىٰ أوسع لمقصود الله تعالىٰ ومراده في ظلِّ العلم الإلهيِّ؛ بمعاني المفردات أو الأهداف المترتِّبة عليها، وبهذا لن تُؤدّي هذه النظريَّة الكلاميَّة إلىٰ تخطئة القصديَّة في تفسير الكلام الإلهيِّ.

---

(١) انظر: عميد الزنجاني، عبَّاس عليّ: مباني و روشهاي تفسير قرآن [مباني تفسير القرآن وأساليبه]، طهران، مؤسَّسة وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ للطباعة والنشر، ١٣٨٥ش، ص ٣٢٢؛ الزرقاني، محمّد عبد العظيم: مناهل العرفان، بيروت، دار الكُتُب العربي، ١٤٢٣هـ، ج ٢، ص ٦٧.

(٢) انظر: المفيد، محمّد بن النعمان: مسألة في الإرادة، ط٢، بيروت، دار المفيد، ١٤١٤هـ، ص ١١ - ١٣.

وبهذا يتَّضح أنَّ أُصوليي الشيعة قصديُّون بالاتِّفاق (حتَّىٰ الشيخ المفيد قدس سره يتبنَّىٰ هذا الرأي في غير الكلام الإلهيِّ، ولو أنَّه تمكَّن من حلِّ معضلة تفسير الإرادة الإلهيَّة في تفسير الكلام الإلهيِّ لكان قصديًّا). لكن يجب أنْ نرىٰ مع أيِّ قسم من أقسام القصديَّة تنسجم النظريَّة المشهورة بين الأُصوليِّين.

لعلَّنا لن نستطيع العثور علىٰ مَنْ يبحث عن المقاصد النفسيَّة للشارع المقدَّس، وستكون معرفة أمر كهذا محالة من الأساس، بسبب اعتقادهم بلامحدوديَّة علم الشارع.

وتُركِّز قصديَّة أُصوليي الشيعة علىٰ القصد المعنائيِّ - عادةً -؛ ولا يُبحَث موضوع القصد المحفِّز؛ إلَّا في خصوص قصد التقيَّة أو قصد الإجمال (فالأُصوليُّ يرىٰ أنَّ المتكلِّم إذا كان في مقام الإجمال، وكان بصدد تشريع وبيان أصل الحكم فقط، لا يصحُّ حينها اعتبار كلامه مطلقاً، ولا الاستناد إلىٰ لوازم هذا الإطلاق)[1].

وكذلك الأمر بالنسبة للقصد المقوليِّ، فليس هناك من يتعرَّض له بالبحث. ولكن إذا أمكن تصنيف النصوص الشرعيَّة من الطراز الأوَّل إلىٰ أنواع ومقولات مختلفة، بحيث يكون تشخيص المقولة مؤثِّراً في المعنىٰ (كالتفريق بين السورة، والدعاء، والخطبة، والقصَّة،...)[2]، فسيكون هذا الموضوع جديراً بالبحث، وعندها يجب أنْ يأخذ مكانه بين الأبحاث الأُصوليَّة.

وأمَّا بالنسبة للقصد الواقعيِّ والافتراضي فلا بدَّ من القول: إنَّ الأُصوليِّين، وإنْ كانوا يسعون لاكتشاف المراد الواقعيِّ للشارع، فإنَّهم يُحدِّدون هذا القصد من

---

(١) انظر: الأنصاري، فرائد الأُصول، مصدر سابق، ج ٤، ص ٥٠٥؛ الفيَّاض، محمّد إسحاق: محاضرات في أُصول الفقه (تقريرات آية الله السيِّد أبو القاسم الخوئي)، ط٣، قم المقدَّسة، دار الهادي للمطبوعات؛ مطبعة صدر، ١٤١٠هـ، ج ٥، ص ٣٦٧.

(٢) انظر: البستاني، محمود: القواعد البلاغيَّة في ضوء المنهج الإسلاميِّ، ط١ (طبعة العتبة الرضويَّة المقدَّسة)، مشهد المقدَّسة، مجمع البحوث الإسلاميَّة، ١٤١٤هـ، ص ٢٨١ - ٣١٠.

خلال النظرة العرفيَّة، وطبق القواعد العقلائيَّة، وبعبارة أُخرىٰ: هم يسعون لتحصيل الظهور العرفيِّ والنوعيِّ للكلام. وقد سبق القول: إنَّ هذه الفكرة لها جذورها في «احتجاجيَّة» كلام الشارع، وهذا يصدق في كلِّ مورد تبرز فيه هذه الميزة (كالقوانين والضوابط).

وبهذا الشرح يمكن القول: إنَّ الرأي الأُصوليَّ يتوافق مع القصد الظاهريِّ والقصد الافتراضيِّ؛ وإنَّما ليس لهذا القصد قيمةٌ ذاتيَّة أصيلة، بل هو يكتسب أهمّيَّته من كونه كاشفاً نوعاً عن القصد الواقعيِّ.

وكذلك القصد الجدِّيُّ - من «الناحية المصداقيَّة» (وليس المفهوميَّة) - هو نفسه القصد الواقعيُّ الذي يُعَدُّ الهدف الأساس في بحث الأُصوليِّين.

وأمَّا بالنسبة للقصد الاستعماليِّ فهو في الواقع مقدّمة لوجود القصد الجدِّيِّ، وهو تبعاً لذلك طريقة لاكتشافه. أمَّا في الموارد التي يتعارض فيها القصد الجدِّيُّ مع القصد الاستعماليِّ، بناءً علىٰ الشواهد والأدلَّة المعتبرة، يُقدَّم القصد الجدِّيُّ (كتخصيص العامِّ بمخصِّص منفصل).

ويتركَّز البحث الأُصوليُّ عادةً علىٰ استكشاف القصد الداخليِّ، ولكنَّه لا يغفل عن الشواهد الخارجة عن النصِّ. وأمَّا القصد الخارجيُّ، فإذا خالف ظاهر الكلام يمكن قبوله فقط حين يُؤيِّده شاهدٌ خاصٌّ وقويٌّ (أعمّ من داخل النصِّ أو خارجه). وبما أنَّ القصد المخالف للظاهر ينسجم مع أحد احتمالات معنىٰ النصِّ - وإنْ كان احتمالاً ضعيفاً -، وبما أنَّ هذا يعني تأييد النصِّ للقصد؛ فعندها يمكن قبوله في ظلِّ الشواهد والأدلَّة، وفي هذه الحالة يكون المعنىٰ قد «أُرجِعَ» إلىٰ معناه غير الظاهر، ويُطلَق علىٰ لفظ - كهذا - في علم الأُصول «المؤوَّل»، وعلىٰ حالة - كهذه - «التأويل»[1].

---

(١) انظر: المشكيني، اصطلاحات الأُصول، مصدر سابق، ص ٢٣٣.

وإذا كان القصد الخارجيُّ مخالفاً لنصِّ الكلام، فلا سبيل لقبوله؛ إذ إنَّ القصد المخالف للنصِّ لا ينسجم مع أيٍّ من احتمالات معنىٰ النصِّ، وبالتالي لا يُؤيِّده النصُّ، وإذا نُسِبَ إلىٰ النصِّ، فهذا يستلزم نقضه والتصرُّف في عبارته، وهو أمر خاطئ من وجهة نظر العرف، أمَّا بحسب وجهة النظر الأُصوليَّة فلا يمكن أنْ يكون معنىٰ - كهذا - ذا أهمّيَّة(١).

وأمَّا بالنسبة لرأي الأُصوليِّين الشيعة بلحاظ القصديَّة الحصريَّة أو الشموليَّة، فيجب أنْ يُبحَث بدقَّة أكبر. فإذا كان المعيار في القصديَّة الشموليَّة الاعتقاد بـ «معاني (للنصِّ) أبعد من قصد صاحب النصِّ»، فأُصوليُّو الشيعة إجمالاً يدخلون في دائرة الشموليِّين. وبحسب رأي الأُصوليِّين، أيّ عبارة يمكن أنْ تدلَّ علىٰ أُمور لا يقصدها المتكلِّم، وهذه الأُمور هي في الحقيقة من لوازم المعنىٰ المقصود. ويُسمَّىٰ هذا النوع من الدلالة في أُصول الفقه «دلالة الإشارة»؛ كدلالة آية: ﴿**وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْراً**﴾(٢) عند ضمِّها إلىٰ آية: ﴿**وَالْوالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ**﴾(٣)؛ علىٰ أنَّ المدَّة الأقلَّ للحمل هي ستَّة أشهر. أو دلالة آية نزول القرآن في شهر رمضان مع ضمِّها إلىٰ آية نزوله في ليلة القدر، علىٰ أنَّ ليلة القدر في شهر رمضان المبارك.

وأمَّا ما ذكرناه من أنَّ الأُصوليِّين ينبغي اعتبارهم إجمالاً من القصديِّين الشموليِّين، فالسبب فيه أنَّه يكفي أنْ يُقبَل المعنىٰ الصحيح المتجاوز لقصد صاحب الكلام مرَّةً واحدة؛ لكي يثبت التوجُّه الشموليُّ [في القصديَّة].

---

(١) إلَّا إذا كان الكلام الثاني مرجَّحاً علىٰ عبارة النصِّ - بحسب قواعد باب التعارض -؛ ففي حالة - كهذه - يُصرَف النظر عن العبارة الأُولىٰ؛ باعتبارها مختلقة وغير واقعيَّة، وتُستَبدل بالكلام الثاني؛ باعتباره نسخة أصيلة وصحيحة.

(٢) سورة الأحقاف، الآية ١٤.

(٣) سورة البقرة، الآية ٢٣٢.

والأُصوليُّون - هكذا -؛ ولكن، ينبغي الإلتفات إلىٰ أنَّ هذا لا يعني أنَّ الأُصوليِّين يُصحِّحون كلَّ ما يحسبه أصحاب التوجُّه الشموليِّ (أو اللَّاقصديُّون) معاني للنصِّ، بل يجب أنْ تُبحَث هذه المعاني وتجري مطابقتها مع ما يتبَّناه الأُصوليُّون. ولكن يمكن القول إجمالاً: إنَّ الأُصوليِّين الذين يعتبرون الفهم العرفيَّ والظهور النوعيَّ مدار الاستنباط من الألفاظ، إنَّما يعترفون بدلالة الكلام علىٰ المعاني إذا قَبِلَ العرف هذه الدلالة. ويبدو أنَّ ما يُسمَّىٰ - أحياناً - «الظلال المعنائيَّة للكلام»(١) يقع ضمن هذا الإطار - أيضاً -. ومثال علىٰ ذلك: تصوَّروا شخصاً يقول كلاماً ما بسبب الحسد والغضب من دون انتباه لحالته، أو أنَّه كان منتبهاً ويحاول كتمان الأمر، ولكنَّ كلامه كان بنحو يُفهَم منه بوضوح حالة الحسد والغضب. فهذه المعاني المفهومة تُعتَبر من الظلال المعنائيَّة لكلامه، ومن مداليل كلامه، وإنْ لم يكن قاصداً لها. وفي موارد - كهذه - حيث يقبل العرف هذه الدلالة، تُعتَبر هذه المعاني من المعاني الصحيحة للكلام.

خاتمة (خلاصة ونتيجة):

يمكننا أنْ نقارن بين رؤيتين غربيَّة، وأُصوليَّة للقصديَّة، والخروج بعدد من نقاط الاشتراك والافتراق بينهما. فهناك بعض من القصديِّين الغربيِّين ممَّن يسعىٰ لاستكشاف المقاصد الواقعيَّة، فيما يطلب البعض الآخر مقاصد المؤلِّفين الافتراضيَّة والظاهريَّة.

وأمَّا أُصوليُّو الشيعة فيُفرِّقون بين نوعين من النصوص: النصوص الاحتجاجيَّة التي تنسجم مع هدف كشف المقاصد الظاهريَّة والافتراضيَّة،

---

(١) انظر: هادوي الطهراني، مهدي: مباني كلام اجتهاد در برداشت از قرآن كريم [المباني الكلاميَّة للاجتهاد في فهم القرآن الكريم]، ط٢، قم المقدَّسة، مؤسَّسة خانه ي خرد، ١٣٨١ش، ص١٠٨-١١١.

والنصوص غير الاحتجاجيَّة المنسجمة مع هدف كشف المقاصد الواقعيَّة. وقد رتَّب الأُصوليُّون أُصولاً منظَّمة لكشف المقاصد الظاهريَّة والافتراضيَّة، وهذه الأُصول تصلح شواهد عامَّة علىٰ مقاصد المؤلِّفين، وتساعد علىٰ تحقُّق الفهم (الأُصول اللفظيَّة والعقلائيَّة)؛ وقليلاً ما اهتمَّت القصديَّة الغربيَّة بهذه الأُصول.

ويجري التركيز - عادةً - في أُصول الفقه علىٰ القصديَّة الأصيلة؛ ولكنَّ بعض علماء الشيعة ركَّز أخيراً علىٰ أهمّيَّة المعنىٰ العصريِّ للزمان والمكان ودوره في الاجتهاد. وهذه مسألة يجب أنْ تلحق بالأبحاث الأُصوليَّة؛ لكي تُشخَّص ضوابطها ومعاييرها.

ويهتمُّ الأُصوليُّون الشيعة بكلِّ المقاصد المعنائيَّة اللغويَّة - سواءً منها الداخليَّة بالنسبة للنصِّ أم الخارجيَّة - طالما أنَّها لا تتناقض مع النصِّ، ولا تخالف نصَّ الكلام.

وأمَّا بالنسبة للمقاصد النفسيَّة، فليس لها أيَّ أهمّيَّة بتاتاً، ولم يهتمّ أحد بإعمال قواعد علم النفس لتحليل نفسيَّة المؤلِّف واستكشاف باطن ذهنه.

ولقد أبدت القصديَّة الغربيَّة اهتماماً أكبر بالمقاصد المقوليَّة، ويجدر بالقصديَّة الأُصوليَّة أنْ تهتمَّ بها - أيضاً -.

وبما أنَّ الأُصوليِّين الشيعة يقولون بوجود «معانٍ صحيحةٍ (للنصِّ) تتجاوز نيَّة صاحبه»، فهم إذن يتبنَّون القصديَّة الشموليَّة نوعاً ما. ولكنَّ رأيهم - الذي يُعتَبر بحسبه الفهم العرفيُّ والظهور النوعيُّ مدارا الاستنباط اللفظيِّ - إنَّما يعترف طبقاً له بدلالة الكلام علىٰ مجموعة المعاني التي يصادق عليها العرف.

* * *

الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة وتفسير القرآن
- قراءة في المباني المشتركة[1] -

عليّ رضا آزاد[2]

جهانغير مسعودي[3]

مدخل:

أولىٰ المفكِّرون الإسلاميُّون منذ القِدَم اهتماماً خاصًّا بتفسير القرآن. وكانوا يُعَدُّون بحث مناهج التفسير من مقدّمات التفسير. ولكن هذا البحث اكتسب نوعاً من الاستقلال بعد انتشار مؤلَّفات غولدزيهر والذهبيِّ[4]، فاستحوذ شيئاً فشيئاً علىٰ اهتمام الباحثين في تفسير القرآن.

والأمر نفسه حصل بالنسبة للهرمنيوطيقا[5] التي دخلت إلىٰ دراسات الفلاسفة

---

(١) المصدر: آزاد، عليّ رضا ومسعودي جهانغير، المقالة بعنوان «بررسى تطبيقى مبانى مشترک تفسير قرآن وهرمنوتيک کلاسيک» في مجلَّة «انديشه‌هاى نوين دينى» التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميَّة الإيرانيَّة باللغة الفارسيَّة، شتاء ١٣٨٩ش، العدد ٢٣، الصفحات: ٩ إلىٰ ٣٧.

(٢) دكتوراه في علوم القرآن والحديث، جامعة فردوسي، مشهد المقدَّسة.

(٣) عضو الهيأة العلميَّة بجامعة فردوسي، مشهد المقدَّسة.

(٤) نُشِرَ أوَّل كتاب مستقلٍّ عن منهج تفسير القرآن سنة ١٩٢٠م، بعنوان:

Die Richtungen der IsamischenKoranauslegung and der UniversitatUpsalaghaltene.

من تأليف غولدزيهر. وقد تُرجِمَ هذا الكتاب إلىٰ العربيَّة عام ١٩٤٤م، وترجمه السيِّد الطباطبائي إلىٰ الفارسيَّة عام ٢٠٠٤م، بعنوان «روشها و گرايشهاى تفسيرى در نزد مسلمانان» (مناهج التفسير واتِّجاهاته عند المسلمين). وقد كتب الدكتور محمّد حسين الذهبي رسالته في الدكتوراه جواباً علىٰ كتاب غولدزيهر وعنونها بـ«التفسير والمفسِّرون»، حيث طُبِعَت مرَّات عدَّة.

(5) Hermeneutics.

والأُدباء وعلماء الإلهيَّات الغربيِّين، فكانت محطُّ اهتمام خاصٍّ في العصر الحديث، وطرحت علىٰ المفكِّرين أسئلة جديدة، وأدَّت إلىٰ استخلاص نتائج وتعاليم جديدة.

وبرغم أنَّ العلوم الإسلاميَّة لم تفرز علماً مستقلَّاً واختصاصاً علميًّا منفصلاً لدراسة مسائل الهرمنيوطيقا، ولكنَّ هناك مسائل نظيرة لمسائل الهرمنيوطيقا طُرِحَت في مختلف العلوم الإسلاميَّة، من قبيل: التفسير، والحديث، والدراية، وأُصول الفقه، والفلسفة، وعلم الكلام، وعلوم اللغة، ...

وأمَّا علاقة الهرمنيوطيقا بالعلوم الدِّينيَّة، فمردُّها إلىٰ أنَّ قسماً كبيراً من الفكر الدِّينيِّ يتمحور حول نصوص القرآن والحديث، بوصفهما مصدرين أساسيَّين من مصادر الدِّين الإسلاميِّ، وبالتالي أيُّ تحوُّل في نظريَّات فهم النصوص، سيُؤثِّر علىٰ فهمنا لهذه المصادر. وبرغم أنَّ الهرمنيوطيقا تأرجحت كثيراً بلحاظ نطاقها وأهدافها، ولكنَّها لطالما اهتمَّت بمقولة فهم النصِّ، وكان تأثيرها علىٰ سائر فروع المعرفة وتأثُّرها بها مستنداً إلىٰ اهتمامها هذا.

وبما أنَّ تفسير القرآن عبارة عن بذل الجهد في فهم النصِّ، وبما أنَّ فهم النصِّ أحد الهواجس الدائمة للهرمنيوطيقا، أصبح بالإمكان تسليط الضوء علىٰ المجالات المختلفة التي يمكن أنْ يتبادل فيها هذان العلمان التأثير.

ويختلف هذان العلمان بالطبع في مقاربتهما لمقولة فهم النصِّ في بعض الحالات. وهذا الاختلاف يُعزىٰ في الغالب إلىٰ اختلاف الفروضات والمقرَّرات المسبقة، ونتيجة تقديس بعض النصوص. وقد أدَّىٰ هذا الأمر إلىٰ أنْ تفرز الهرمنيوطيقا استقصاءً خاصًّا لمقولة فهم النصِّ وتفسيره. ولكنَّ أحداً من المفسِّرين لم يشتغل بوضع نظريَّة للفهم سوىٰ قلَّةٍ ممَّن لهم باعٌ في الفلسفة. وبما أنَّ علم الهرمنيوطيقا ما زال يسعىٰ لتحقيق هذا الهدف عبر قرون من الزمن، كان من الممكن أنْ تساعد تعاليمُه المفسِّرين علىٰ تدوين نظريَّةٍ لفهم النصِّ ونظريَّةٍ لتفسيره وتدوين منهجيَّةٍ للتفسير.

لقد جرت الهرمنيوطيقا علىٰ سيرة غيرها من التيَّارات الفكريَّة، حيث اجتازت المراحل المختلفة، وتربَّت في داخلها المذاهب المتنوِّعة. طبعاً، هناك تعارض بين مقاربات بعض مذاهب الهرمنيوطيقا واستخلاصاتها وبين مباني الفكر الإسلاميِّ وفروضاته المسبقة، ولكن يجب أنْ لا يتسبَّب هذا التعارض برفض جميع تعاليم الهرمنيوطيقا. ولعلَّ هناك استخلاصات لبعض مذاهب الهرمنيوطيقا تنسجم مع الأُصول الموضوعيَّة للسُّنَن التفسيريَّة عند المسلمين؛ بحيث تزيد الاستفادة منها من صلابة المسائل التفسيريَّة.

وقبل الدخول في بحث المباني المشتركة بين تفسير القرآن والهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة، لا بدَّ من توضيح بعض المصطلحات وشرحها بإيجاز، وهي:

١ - التفسير:

كلمة تفسير التي تُترجَم - عادةً - بـ «Interpretation»، مصدرٌ من باب التفعيل، ومادَّتها «فَسَرَ».

وقد جرىٰ تعريفها في اللغة بـ: الشرح، الإبانة، توضيح الأُمور، كشف المغطَّىٰ، كشف المعنىٰ المعقول، إظهار المعنىٰ المعقول، شرح معنىٰ الكلام، وأمثال ذلك[1].

وأمَّا اصطلاحاً، فقد جرىٰ تعريفها علىٰ النحو الآتي:

- «كشف معاني القرآن وبيان المراد، أعمُّ من أنْ يكون بحسب اللفظ المشكل وغيره، وبحسب المعنىٰ الظاهر وغيره»[2].

---

(١) الراغب الأصفهاني، حسين بن محمّد: مفردات ألفاظ القرآن، قم المقدَّسة، ذوي القربىٰ، ١٣٨٤ش، ص ٣٨٠؛ ابن منظور، محمّد بن مكرم: لسان العرب، بيروت، مؤسَّسة الأعلمي، ١٤٢٦هـ، ج ٣، ص ٣٠٣.

(٢) الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق، ص ٤٧.

- «كشف المراد عن المشكل»[١].
- «التفسير هو إيضاح مراد الله تعالىٰ من كتابه العزيز»[٢].

وبرغم اختلاف الآراء الموجودة، ولكن يمكن التوصُّل إلىٰ تعريف جامع للتفسير علىٰ النحو الآتي: «كشف المراد الاستعماليِّ لآيات القرآن؛ إضافةً إلىٰ المراد الجدِّي منها، من خلال قواعد علوم اللغة العربيَّة، والأُصول العقلائيَّة للتخاطب».

٢ - أُصول التفسير ومبانيه:

إنَّ اختلاف التفاسير نابعٌ من اختلاف المناهج التفسيريَّة. واختلاف هذه المناهج والتوفيق بينها وعدمه منوط بالمباني التي تقوم عليها هذه المناهج. لذا لزم أنْ نبحث عن مكامن النزاع القائم بين المفسِّرين في مظانِّ المباني التي يتبنَّونها (مقدّمات الفهم ومقوِّماته)، وأنْ ننقل المحاكمة الأساسة إليها[٣].

وبناءً عليه، يتوقَّف تطوُّر علم التفسير للتوصُّل إلىٰ الحقائق القرآنيَّة العليا، علىٰ تطوُّر المناهج التفسيريَّة. وهذه بدورها تعتمد علىٰ تنقيح المباني السليمة والضروريَّة. ولا شكَّ أنَّ التوفيق لإنجاز عمل عظيم كهذا لن يكون ممكناً، إلَّا إذا جرىٰ تدوين أُصول وضوابط شفَّافة وجامعة. وبهذا سيكون لأُصول التفسير شأنٌ يوازي شأن المنطق وأُصول الفقه، وكما تعصم مراعاة قواعد المنطق الذهن

---

(١) الطبرسي، الفضل بن الحسن: مجمع البيان، طهران، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميَّة، ١٤١٧هـ، ج ١، ص ١٣.

(٢) الخوئي، أبو القاسم: البيان في تفسير القرآن، بيروت، دار الزهراء، ١٣٦٦هـ، ص ٣٩٧.

(٣) رضايي أصفهاني، محمّد عليّ: درسنامه روشها و گرايشهاي تفسيري قرآن (سلسلة دروس أساليب تفسير القرآن واتِّجاهاته)، قم المقدَّسة، المركز العالميّ للدراسات الإسلاميَّة (جامعة المصطفىٰ ﷺ حالياً)، ١٣٨٢ش، ص ٣٣.

عن الخطأ في الفكر، وتعين أُصول الفقه الفقيهَ في عمليَّة الاستنباط؛ كذلك، فإنَّ رعاية أُصول التفسير ستعين المفسِّر علىٰ تفسير الآيات الإلهيَّة، وتُقلِّص من وقوع الأخطاء عند السعي للتوصُّل إلىٰ المراد الإلهيِّ. ونستعرض هنا بعض هذه الأُصول:

- تقصّي معنىٰ المفردات في عصر النزول وتطوُّر معناها علىٰ مرِّ الزمن.

- مراعاة القواعد الصرفيَّة والنحويَّة والبلاغيَّة عند البحث عن معنىٰ الكلمات والعبارات.

- الالتفات إلىٰ القرائن اللفظيَّة المتَّصلة، من قبيل: سياق الكلمات، والجُمَل، والآيات، والسور، والقرائن المتَّصلة غير اللفظيَّة، كسبب النزول وشأنه، وثقافة عصر النزول، وزمان النزول ومكانه، وخصائص المتكلِّم والمخاطب، وموضوع الكلام، إضافةً إلىٰ القرائن المنفصلة، من قبيل: الآيات القرآنيَّة الأُخرىٰ، والروايات، والأُصول العقلائيَّة، ...

- الالتفات إلىٰ الأُصول اللفظيَّة؛ نظير: أصالة الحقيقة، وأصالة الظهور، وأصالة العموم، وأصالة الإطلاق، وأصالة عدم الاشتراك.

- أخذ الدلالات الكلاميَّة بأنواعها بعين الاعتبار؛ كالدلالة المطابقيَّة، والدلالة التضمُّنيَّة، والدلالة الالتزاميَّة.

- العناية بالمصادر الروائيَّة، واللغويَّة، والتاريخيَّة، والنتاج العقليِّ والتجريبيِّ.

- الاهتمام بالخصائص الإيمانيَّة، والإلهام الباطنيِّ، والمسلك المعنويِّ.

- الاهتمام بجامعيَّة المفسِّر وقابليَّاته العلميَّة وقدرته علىٰ استخراج المعارف القرآنيَّة.

- التركيز علىٰ الروح الجامعة للآيات، وأهداف إرسال الرُّسُل وإنزال الكُتُب.

٣ - تعريف الهرمنيوطيقا:

طرح العلماء والباحثون تعاريف كثيرة مختلفة - وأحياناً متضادَّة - لهذا العلم، منطلقون من الأهداف والدوافع التي ساقتهم إلىٰ إجراء البحوث في مواضيع هذا العلم، وسنشير هنا إلىٰ أبرز هذه التعاريف وأهمِّها:

- يعتقد كلادنيوس أنَّ الهرمنيوطيقا هي: «فنُّ التوصُّل إلىٰ فهم كامل وتامٍّ للتعابير الكلاميَّة والكتابيَّة»(١).

- ويُعرِّفها أُوغوست وولف بأنَّها: «علم فهم معنىٰ العلامات»(٢).

- ويرىٰ شلايرماخر أنَّها: «فنُّ الفهم (والاستيعاب)»(٣).

- ويذهب دلتاي إلىٰ أنَّها: العلم «المتكفِّل بتقديم المباني التي تُؤسَّس عليها منهجيَّة العلوم الإنسانيَّة»(٤).

- أمَّا هايدغر، وهو ممَّن كان يعدُّ الهرمنيوطيقا في فترة من الفترات «ظاهراتيَّة الوجود في الذات (دزاين)(٥)»، فقد اقترب إلىٰ فهمٍ تقليديٍّ للهرمنيوطيقا أواخر حياته، وعرَّفها بأنَّها: «فنُّ إدراك لغة الإنسان الآخر، خصوصاً اللغة المكتوبة»(٦).

- ويعدُّها نصر حامد أبو زيد أنَّها: «نظريَّة التفسير»(٧).

وبغضِّ النظر عن اختلاف الآراء، يمكن تعريف الهرمنيوطيقا بتعريف جامعٍ نسبيًّا؛ وهو: «علم يُخضِع نظريَّات الفهم للتحليل».

---

(1) Mueller, K Volmer: The Hermeneutics Reader, New York Continuum, 1986, P5.

(٢) المصدر السابق.

(3) Groundin, Jean: Introduction of Philosophical Hermeneutics, Yale University Press, 1994 , P6.

(٤) المصدر السابق، ص ٨٤ - ٨٦.

(5) Dasein.

(٦) المصدر السابق، ص ٩٢.

(٧) أبو زيد، نصر حامد: إشكاليَّات التفسير وآليَّات التأويل، بيروت، المركز الثقافيّ العربيّ، لات، ص ١٣.

٤ - مباني الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة وأُصولها:

المقصود من الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة هو المرحلة الثالثة من مراحلها التاريخيَّة[١]. وقد بدأت هذه المرحلة وسط القرن السابع عشر، وامتدَّت إلىٰ بدايات القرن العشرين. وفي تلك الحقبة، ركَّز دانهاور في كتاب «الهرمنيوطيقا المقدَّسة أو منهج تفسير النصوص المقدَّسة» علىٰ هرمنيوطيقا النصوص المقدَّسة، وكذلك فعل رامباخ أوائل القرن الثامن عشر في كتابه «أُسُس الهرمنيوطيقا المقدَّسة». ولكن، بعد ذلك بقليل، خصَّص كريستيان وولف بعض فصول كتابه «المنطق» للهرمنيوطيقا العامَّة - غير الخاصَّة بالنصوص المقدَّسة[٢]. ثمّ اتَّجه كلادنيوس بعد ذلك إلىٰ الهرمنيوطيقا العامَّة؛ معتمداً علىٰ فقه اللغة الكلاسيكيِّ، ومؤكِّداً علىٰ التوصُّل إلىٰ قصد المؤلِّف؛ بوصفه هدفاً محوريًّا لمسائل الهرمنيوطيقا[٣]، وعلىٰ أهمّيَّة البُعد النفسانيِّ (السيكولوجيِّ) من أجل الوصول إلىٰ هذا الهدف[٤].

وقد تعرَّضت المسائل التي طرحها إلىٰ نقد أحد معاصريه المعروف بـ «مير». ثمّ جاء من بعده أشخاص، من أمثال: فردريش آست، ضمُّوا الرؤية التاريخيَّة إلىٰ

---

(١) المراحل التاريخيَّة للهرمنيوطيقا هي عبارة عن: «هرمنيوطيقا الأساطير»، «هرمنيوطيقا التقديس»، «الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة أو الرومانسيَّة أو العينيَّة»، «الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة أو النسبيَّة»، «الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة الحديثة»، و«الهرمنيوطيقا النقديَّة». انظر:

Bleicher, Josef: Contemporary of Hermeneutics, Routledge & Kegan Paul, 1980, P141-213; Palmer, Richared E.: Hermeneutics, North Western University Press, 1969, P12-65.

(٢) ريخته گران (Rikhtegaran)، محمّد رضا: منطق و مبحث علم هرمنيوتيك، طهران، كنگره، ١٣٧٨ش، ص ٥٧ و٥٨.

(٣) أحمدي، بابك: ساختار و هرمنيوتيك (الهيكليَّة [التركيب] والهرمنيوطيقا)، طهران، گام نو (Gameh-No)، ١٣٨٠ش، ص ٥٢٣.

(4) Mueller, The Hermeneutics Reader, P57.

علم الهرمنيوطيقا، واستخدموه، بصفته أداة للتعرُّف إلىٰ الروح الحاكمة علىٰ المؤلَّفات التي خلَّفتها العصور السابقة، وبالتالي التعرُّف إلىٰ الروح العامَّة الحاكمة علىٰ عصر المؤلِّف(١).

وسعىٰ أشخاصٌ مثل: أُوغوست وولف، لفهم النصِّ – بما يطابق تفكير المؤلِّف تماماً – وذلك اعتماداً علىٰ مفهوم العلامات(٢).

طبعاً، لا يمكن فصل السير التاريخيِّ للهرمنيوطيقا في هذه الحقبة عن مسيرة الفلسفة في أُوروبا في عصر التنوير، فقد كانت فلسفة كانط الأشدّ تأثيراً علىٰ هرمنيوطيقا القرن التاسع عشر، حيث يقول بول ريكور: إنَّ فلسفة كانط هي الأُفُق الفلسفيُّ الأدنىٰ للهرمنيوطيقا(٣). وهذا نابع من نظريَّات كانط عن ماهيَّة المعرفة والإدراك وحدودهما.

وقد جعلت ثورةُ كانط الكوبرنيكوسيَّة التدقيقَ في بنية الإدراك وسبرَ غور مفهوم المعرفة محورَ اهتماماتها. وكانت ترجمة هذه الثورة في تفسير النصِّ إطلاق هذه التوصية: «أنا من يجب أنْ يصادق علىٰ النصِّ، وليس النصُّ هو الذي يصادق عليَّ»(٤).

إنَّ تحويل كانط لمسار الفلسفة من معرفة الوجود التي خلَّفتها الفلسفة المدرسيَّة إلىٰ معرفة الذهن، لم يقتصر تأثيره علىٰ إثارة الاهتمام أكثر بمسائل الهرمنيوطيقا، بل أدَّىٰ كذلك إلىٰ ظهور مقاربات جديدة في هذا المجال.

---

(1) Palmer, Hermeneutics, 75.

(٢) واعظي، أحمد: مقدّمة في الهرمنيوطيقا (درآمدى بر هرمنيوتيك)، طهران، مركز دراسات الثقافة والفكر الإسلاميّ (پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى)، ١٣٨٣ش، ص ٢٧.

(٣) ريكور، بول (Paul Ricoeur)، «وظيفه هرمنيوتيك»، ترجمة محمّد حسين لطفي، مجلَّة «نامه فلسفه»، عدد ٢، ١٣٧٦ش، ص ٢٨.

(٤) نيكفر، محمّد رضا: الفهم والفهم المسبق في الهرمنيوطيقا (فهم و پيش فهم هاى هرمنيوتيك)، مجلَّة نگاه نو (Negah-e- No)، عدد ٥٥، ١٣٨١ش، ص ٥.

ولا شكَّ أنَّ المنعطف التاريخيَّ للهرمنيوطيقا في هذه المرحلة مرَّ عبر راهب بروتستانتيٍّ يُدعىٰ شلايرماخر، الذي أدَّت مساعيه في التلفيق بين مباني المدرسة الرومانسيَّة وفلسفة كانط، إلىٰ جني الهرمنيوطيقا ثماراً عجيبة. ولقد صدق من لقَّبه بـ «أب الهرمنيوطيقا الجديدة» و«كانط التفسير»(١)؛ فهو لم يكتفِ بوضع قوانين لتفكيك رموز معنىٰ النصِّ، ورفع موانع الوصول إلىٰ قصد المؤلِّف؛ بل ركَّز اهتمامه علىٰ عمليَّة الفهم، وأدرج مسألة ماهيَّة الفهم والتفسير بين مسائل الهرمنيوطيقا. وهو الذي وضع أُطُراً واضحةً للهرمنيوطيقا وقدَّمه بوصفه علماً مستقلَّاً(٢).

وقد استكمل تلامذة شلايرماخر جهوده، لكن، بسبب المسائل المطروحة في فقه اللغة الكلاسيكي، وبالأخصّ النظريَّة التاريخيَّة(٣) - التي بدأت مع أواخر القرن الثامن وتوسَّعت في القرن التاسع عشر كثيراً - أُجبر بويك ودرويزن علىٰ تطوير الهرمنيوطيقا، مع التوجُّه نحو هذا النوع من المسائل. ولكنَّ دلتاي هو من أنضج الهرمنيوطيقا في هذه المرحلة؛ حيث كان يرىٰ أنَّ النجاحات المتتالية في العلوم التجريبيَّة عائدة إلىٰ اعتماد المناهج الصحيحة في تلك العلوم؛ لذلك فكَّر بتأسيس علم مناهج ملائم للعلوم الإنسانيَّة ووجَّه الهرمنيوطيقا نحو هذا المسار. أمَّا فرضيَّته في فهم النصِّ، فتقول: إنَّه من خلال بناء المشهد التاريخيِّ في عصر النصِّ والتناغم مع المؤلِّف، يمكن العمل علىٰ إعادة إنشاء آليَّته الباطنيَّة التي أدَّت إلىٰ إبداع التأليف. وقد جعل دلتاي - المتأثِّر بالفلسفة الكانطيَّة الجديدة - العلاقة بين الهرمنيوطيقا والتاريخ المحور الأساس في دراساته(٤). وقد مهَّد لظهور

(١) أوَّل من أطلق هذا اللقب علىٰ شلايرماخر هو دلتاي الذي كتب كتاباً عن حياته وأفكاره.

(٢) مقدّمة في الهرمنيوطيقا (درآمدى بر هرمنيوتيك)، مصدر سابق، ص ٨٧، ٣٦٦.

(٣) Historicism: التاريخيَّة - التاريخانيَّة.

(٤) پور حسن، قاسم: الهرمنيوطيقا التطبيقيَّة، طهران، دار نشر الثقافة الإسلاميَّة (دفتر نشر فرهنگ اسلامى، ١٣٨٥ش، ص ٢٢٩ - ٢٣٦.

الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة في القرن العشرين؛ من خلال ما طرحه من علم نفس قائم علىٰ معرفة الذات.

٥ - المباني المشتركة بين تفسير القرآن والهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة:

يُقصَد بمباني تفسير القرآن خصوص الأُصول التي صادق عليها جميع المفسِّرين أو أغلبهم؛ بحيث اكتسبت صبغة العموميَّة برغم اختلاف المناهج والاتِّجاهات التفسيريَّة.

ولا شكَّ أنَّ هذا الكلام لا يعني إجماع المفسِّرين بأكملهم علىٰ قبول هذه المباني، ولكنَّ مقبوليَّتها عند الأكثريَّة المعتنىٰ بها من المفسِّرين وباحثي القرآن من الإسلاميِّين تسمح بإطلاق عنوان مباني تفسير القرآن عليها.

وأمَّا مباني الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة، فيُقصَد بها خصوص الأُصول والاتِّجاهات التي ترسم ماهيَّة هذا التيَّار الفكريِّ، وتُعَدُّ من جملة علاماته المعرفيَّة الفارقة، والتي يُصادق عليها جميع الهرمنيوطيقيِّين الكلاسيكيِّين أو أغلبهم.

إنَّ النسبة التي تربط بين «مباني تفسير القرآن» و«الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة» هي نسبة عموم وخصوص من وجه؛ أي إنَّه إلىٰ جانب التزام كلٍّ واحدٍ بمبانٍ مشتركة، هناك مبانٍ خاصَّة نابعة من توقُّعات التفسير وفروضاته المسبقة.

وبما أنَّ هذه المواضيع واسعة، سنقتصر في هذه المقالة علىٰ سرد أهمّ المباني المشتركة بين تفسير القرآن والهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة.

أوَّلاً: إمكان الفهم وقابليَّة التفسير:

إنَّ إمكان الفهم وقابليَّة التفسير هما أحد مباني تفسير القرآن. وإنْ كان بعض الأشاعرة وأهل الحديث يعتقدون بأنَّ النبيَّ ﷺ والصحابة والتابعين فقط هم

القادرون علىٰ فهم القرآن[١]، ويشاركهم في ذلك بعض الأخباريِّين الذين يعدُّون فهم القرآن خاصًّا بالنبيِّ ﷺ والأئمَّة عليهم السلام[٢]. ويرىٰ المفسِّرون بغالبيَّتهم أنَّ فهم المضامين القرآنيَّة أمرٌ ممكنٌ بالنسبة للآخرين كذلك؛ إذ إنَّ تحقُّق الأهداف السامية لهذا الكتاب السماويِّ وحكمة مُنزِّله تقضي أنْ تكون محتوياته ممكنة الفهم للجميع، وإلَّا فلن يهتدي البشر إلىٰ الصلاح والرشاد، وهذا ما يشير إليه كلام الشيخ الطوسي قدس سره في مقدّمة تفسير التبيان:

فكيف يجوز أنْ يصفه بأنَّه عربي مبين، وأنَّه بلسان قومه، وأنَّه بيان للناس؛ ولا يُفهَم بظاهره شيء؟ ... وقال النبيُّ ﷺ: «إنّي مخلِّف فيكم الثقلين: كتاب الله، وعترتي أهل بيتي»، فبيَّن أنَّ الكتاب حجَّة؛ كما أنَّ العترة حجَّة. وكيف يكون حجَّة ما لا يُفهَم به شيء[٣]؟

ويُعَدُّ لسان الآيات التي تدعو الجميع إلىٰ تدبُّر القرآن[٤]، والآيات التي ذكرت أنَّ هدفه هداية الناس وعظتهم[٥]، وتحدِّت المنكرين[٦]، دليلاً دامغاً علىٰ إمكان فهم القرآن. كما أنَّ آلاف المجلَّدات التي خطَّتها أقلام المفسِّرين تدلُّ بوضوح علىٰ

---

(١) الشهرستاني، أبو الفتح محمّد: الملل والنحل، بيروت، دار المعرفة، ١٣٩٥ش، ج ١، ص ٩٣.

(٢) الحرُّ العاملي، محمّد بن الحسن: وسائل الشيعة، طهران، المكتبة الإسلاميَّة، ١٣٦٧ش، ج ١، ص ١٣٦ – ١٣٨.

(٣) الطوسي، محمّد بن الحسن: التبيان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، لات، ج ١، ص ٥.

(٤) سورة ص، الآية ٢٩؛ سورة محمّد، الآية ٢٤؛ سورة النساء، الآية ٨٢.

(٥) سورة آل عمران، الآية ٣٨؛ سورة البقرة، الآية ١٨٥؛ سورة القمر، الآيات ١٧، ٢٢، ٣٢، ٤٠.

(٦) سورة هود، الآية ٣؛ سورة يونس، الآية ٣٨؛ سورة البقرة، الآية ٢٣؛ سورة الطور، الآيتان ٣٣ و٣٤.

اعتقادهم بإمكان فهم القرآن وتفسيره. كما يُعَدُّ مضمون الأحاديث المعروفة بـ «روايات العرض»[(١)] حجَّة قويَّة في هذا المجال[(٢)].

هذا بالطبع لا يعني أنَّنا نقول بإمكان فهم جميع مضامين الوحي والآيات القرآنيَّة فهماً كاملاً؛ حيث إنَّ بعض مراتبها لا يُدركه إلَّا أصحاب النفوس الزكيَّة. وقد استأثر الله ﷻ لنفسه كذلك بالعلم ببعضها، حيث ورد في حديث عن أمير المؤمنين الإمام عليٍّ عليه السلام:

«إِنَّ اللهَ قَسَمَ كَلَامَهُ ثَلَاثَةَ أَقْسَام، فَجَعَلَ قِسْماً مِنْهُ يَعْرِفُهُ الْعَالِمُ وَالجَاهِلُ، وَقِسْماً لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا مَنْ صَفَا ذِهْنُهُ وَلَطُفَ حِسُّهُ وَصَحَّ تَمْيِيزُهُ مِمَّنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ، وَقِسْماً لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللهُ وَمَلَائِكَتُهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْم»[(٣)].

---

(١) تعترضنا روايات في المصادر الحديثيَّة تُعلِّق قبول الرواية أو ردَّها علىٰ عرضها علىٰ القرآن، وتذكر أنَّ الضابطة والمعيار في قبول الأحاديث هو بموافقتها للقرآن أو مخالفتها له، وهناك مجموعتان من الروايات: روايات تشير إلىٰ أصل القاعدة وهي ٢٥ رواية، إضافةً إلىٰ روايات معدودة تشير إلىٰ المصداق. (انظر: إلهيان، مجتبىٰ و حامد پور رستمي: «عرضه حديث بر قرآن» (عرض الحديث علىٰ القرآن)، مجلَّة سفينة، عدد ٢٣، ١٣٨٨ ش، ص ٩٧ ـ ١١٣).

(٢) لقد فصَّل علماء أُصول الفقه الكلام في هذا الموضوع، والروايات الآتية هي من روايات العرض:

قال الرسول الأكرم ﷺ: «أَيُّهَا النَّاسُ، مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ الله فَأَنَا قُلْتُهُ، وَمَا جَاءَكُمْ يُخَالِفُ كِتَابَ الله فَلَمْ أَقُلْهُ». وقال الإمام الصادق عليه السلام: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَىٰ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَكُلُّ حَدِيثٍ لَا يُوَافِقُ كِتَابَ الله فَهُوَ زُخْرُفٌ». وقال عليه السلام أيضاً: «إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ لَهُ شَاهِداً مِنْ كِتَابِ اللهِ أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ الله ﷺ وَإِلَّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوْلَىٰ بِهِ».

يقول آية الله الخوئي في كتابه: إنَّ هذه الروايات هي دليل واضح علىٰ أنَّ ظواهر ألفاظ القرآن حجَّة؛ إذ لو كانت كلاماً معقَّداً غير مفهوم لما كان لظاهره أهمِّيَّة، ولما أمكن جعله ميزاناً أبداً. (الخوئي، البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ٢٦٥).

(٣) الحرُّ العاملي، وسائل الشيعة، مصدر سابق، ج ١٨، ص ١٤٣.

ويرىٰ بعض العلماء، من قبيل: ابن عبَّاس[١]، والطوسي[٢]، والطبري[٣]، والزركشي[٤]، أنَّ العلم ببعض مقاطع القرآن خاصٌّ بالله ﷻ، يقصرُ فهم البشر عنه، لكنَّهم يعدُّون - طبعاً - أنَّ تفسير بعض المقاطع الأُخرىٰ خاصٌّ بالعلماء، وأنَّ هناك مقاطع من الكتاب الإلهي التي يمكن أنْ يفهمها جميع الناطقين بالعربيَّة.

وعليه، يمكننا القول: إنَّ غالبيَّة مفسِّري القرآن متَّفقون علىٰ أصل إمكان فهم القرآن؛ ولكنَّ مستوىٰ هذا الفهم يتفاوت بحسب المراتب العلميَّة والقابليَّات المعنويَّة للأفراد.

وكذلك تحكم الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة بإمكانيَّة تحقُّق الفهم، وإمكانيَّة التوصُّل إلىٰ الفهم القطعي والنهائي للنصِّ ولكلِّ أمر يقبل التفسير، فإذا ما استخدم المنهج والمنطق الصحيح في التفكير، فإنَّ العقل سيكتشف حقائق الأُمور. ولذلك وضع مفكِّرو هذا المسلك قواعد للوصول إلىٰ هذا الهدف، من جملتها: نظريَّتا التفسير النحويِّ[٥] والفنِّيِّ (النفسانيِّ)[٦] لشلايرماخر، والدائرة الهرمنيوطيقيَّة[٧] التي قصدها هو ودلتاي. وقد حكم هذا المسلك في البداية بإمكان التوصُّل إلىٰ القطعيَّة في تفسير النصِّ فضلاً عن إمكان فهمه[٨]. وهذا مترتِّب علىٰ أفكار كانط التي كانت رائجة في تلك الفترة، وهو الذي أدَّىٰ إلىٰ بروز الاختلافات

---

(١) الطبرسي، مجمع البيان، مصدر سابق، ج ١، ص ١٤ و١٥.

(٢) الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١، ص ٥ و٦.

(٣) الطبري، محمّد بن جرير: جامع البيان، بيروت، دار الكُتُب العلميَّة، ١٤١٢هـ ج ١، ص ٢٥ و٢٦.

(٤) الزركشي، بدر الدِّين: البرهان في علوم القرآن، بيروت، دار الهادي، ١٤١٢هـ، ج ٢، ص ١٦٤ - ١٦٨.

(5) Grammatical Interpretation.

(6) Technical or Psychological Interpretation.

(7) Hermeneutical Circle.

(8) Mueller, The Hermeneutics Reader, P5.

الأساسيَّة بين الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة والفلسفيَّة؛ حيث إنَّ الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة ترىٰ أنَّ التوصُّل إلىٰ الفهم المطابق للواقع ممكن، بينما تنفي الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة هذه الإمكانيَّة(١).

وأمَّا الرومنسيُّون فقد تبنَّوا رؤيةً معتدلةً، حيث يرون أنَّنا لا نستطيع الوصول إلىٰ فهم كامل للمعنىٰ النهائيِّ الكامن في النصِّ أبداً، ولكنَّنا نستطيع الاقتراب منه(٢). وذهبوا إلىٰ أنَّ مراتب الفهم تشكيكيَّة، وأنكروا الوصول إلىٰ ذروتها، ولكنَّهم قبلوا إمكان الفهم. لذلك يمكن مقارنة رؤيتهم مع آراء المفسِّرين الإسلاميِّين.

ثانياً: محوريَّة المؤلِّف:

يُعَدُّ مبنىٰ محوريَّة المؤلِّف من جملة مباني المفسِّرين في تفسير القرآن، والأُصول المتعارف عليها في قاموس الهرمنيوطيقا، حتَّىٰ قيل: إنَّ «محوريَّة المؤلِّف مقبولة عند جميع المفكِّرين الإسلاميِّين»(٣).

ويرىٰ المفسِّرون لزوم البحث عن معنىٰ القرآن في المراد الحكيم لمُنزِّله. وعليه، يلزم أنْ تصبَّ جميع المساعي اللغويَّة والجهود المبذولة في فهم معاني الألفاظ لصالح هذا الهدف. لذا لم يُكتفَ ببحث الدلالة التصوُّريَّة، بل بُحِثَ المراد الجدِّيُّ (الدلالة التصديقيَّة الأُولىٰ) والمراد الجدّيُّ (الدلالة التصديقيَّة الثانية) في الآيات(٤).

---

(١) واعظي، مقدّمة في الهرمنيوطيقا (درآمدى بر هرمنيوتيك)، مصدر سابق، ص ٥٨.

(2) Groundin, Introduction of Philosophical Hermeneutics, P56-59.

(٣) ربّاني كلبايكاني، عليّ: هرمنيوتيك و منطق فهم دين، قم المقدَّسة، مركز مديريت حوزه علميه، ١٣٨٣ش، ص ٤٩.

(٤) انظر: صدر، محمّد باقر: دروس في علم الأُصول، قم المقدَّسة، مجمع الفكر الإسلاميّ، ١٤٢٤هـ، ج ١، ص ١٩٥ - ١٩٧.

وبما أنَّ محوريَّة المؤلِّف هي من التعاليم الأساسيَّة في الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة، فقد أدَّىٰ اعتماد هذا المبنىٰ إلىٰ اقتراب مفسِّري القرآن من الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة، وبعدهم عن الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة، ولذلك قيل:

إنَّ الرؤية الوجوديَّة التوحيديَّة والنصّيَّة القرآنيَّة ترفض الاتِّجاه الهرمنيوطيقيَّ المتمحور حول النصِّ أو المفسِّر، ففي هذه الرؤية معنىٰ النصِّ وغايات المؤلِّف الحكيم هي أساس التفسير، ودور المفسِّر هو كشف وإعادة إنتاج الأهداف الكامنة في النصِّ والمعنىٰ المتضمَّن فيه[١].

أمَّا كلادنيوس، فقد انبرىٰ من بين الهرمنيوطيقيِّين الكلاسيكيِّين إلىٰ وضع أركان محوريَّة المؤلِّف، حيث قال: «إنَّما يمكن فهم المقول أو المكتوب فهماً كاملاً حينما يطَّلع المخاطب علىٰ نيَّة المؤلِّف»[٢]. فهو يرىٰ - إذن - أنَّ الفهم الكامل لقصد المؤلِّف لا يعني الفهم الكامل لما قاله أو كتبه؛ إذ إنَّ الكلام والكتابة - أحياناً - يفيدان أشياءً لم يقصدها صاحبهما، كما قد يحصل العكس؛ بمعنىٰ أنْ لا ينعكس كلُّ ما يقصده المتكلِّم في كلامه أو كتابته[٣].

ولكن، تختلف رؤية محوريَّة المؤلِّف عند شلايرماخر ودلتاي عن رؤية كلادنيوس، حيث يرىٰ دلتاي هدف الهرمنيوطيقا «فهماً أكمل للمؤلِّف، إلىٰ درجة لا يستطيع هو إدراك نفسه معها إلىٰ هذا الحدِّ». كما يرىٰ شلايرماخر أنَّ مفهوم «حياة المؤلِّف كاملةً» بديل لمفهوم «قصد المؤلِّف»، وأقرَّ بأنَّ معرفة المفسِّر بالمؤلِّف يمكن أنْ تكون أشدّ من معرفة المؤلِّف بنفسه[٤].

---

(١) سعيدي روشن، محمّد باقر: تحليل لغة القرآن، طهران، مركز دراسات الثقافة والفكر الإسلاميّ (پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی)، ١٣٨٣ش، ص ٣٩٣.

(2) Mueller, The Hermeneutics Reader, P57.

(3) Gadamer, Hans G.: Truth and Method, New York Continuum, 1994, P181-183.

(٤) أحمدي، ساختار وهرمنيوتيك (الهيكليَّة [التركيب] والهرمنيوطيقا)، مصدر سابق، ص ٥٢٣ - ٥٢٦.

وعليه، يتبيَّن أنَّ محوريَّة المؤلِّف ليست ذاتها عند جميع مَنْ يرفع لواءها. وهناك رؤيتان أساسيَّتان بين الهرمنيوطيقيِّين المتبنِّين لها:

١ - **محوريَّة القصد**: وتذهب إلىٰ توقُّف فهم معنىٰ النصِّ علىٰ معرفة قصد المؤلِّف من التأليف، وبالتالي، ترىٰ أنَّ الهدف من التفسير كشف هذا القصد.

٢ - **محوريَّة الشخصيَّة**: وتذهب إلىٰ توقُّف فهم معنىٰ النصِّ علىٰ معرفة شخصيَّة المؤلِّف، وبالتالي، ترىٰ أنَّ الهدف من التفسير هو فهم فرديَّة حياة المؤلِّف(١).

ويمكننا العثور علىٰ نظائر لهاتين الرؤيتين في آراء المفسِّرين الإسلاميِّين، حيث يتبنَّىٰ البعض منهم رأياً مشابهاً للرؤية الأُولىٰ، ويعدُّون الهدف من تفسير القرآن يكمن في التوصُّل إلىٰ مراد الله من الألفاظ. وحتَّىٰ عندما يرفض الأخباريُّون وأهل الحديث التفسير بغير المأثور، فهم لا يتبنَّون سوىٰ أصل التوصُّل إلىٰ مراد الله ﷻ. ولكنَّهم يعتقدون أنَّ الطريق الوحيد للوصول إلىٰ هذا الهدف هو أقوال المعصومين ﷺ(٢).

وقد تبنَّىٰ البعض منهم رأياً مشابهاً للرؤية الثانية، حيث يعدُّون الهدف من تفسير القرآن يكمن في الوصول إلىٰ معرفة أفضل وأكمل بذات الباري تعالىٰ وصفاته، ويعتقدون أنَّه ليس من الممكن فهم الآيات من دون الاستعانة بهذه المعرفة. فعلىٰ سبيل المثال: يعتقد المعتزلة أنَّه طالما لم نتعرَّف إلىٰ صفات المتكلِّم وحالاته وقصده، لن يكون هناك دلالة لغويَّة لكلامه. وعليه، يعتقد هؤلاء أنَّ الله إذا كان متكلِّماً، وأردنا أنْ نفهم كلامه، علينا بدايةً أنْ نعرف مقاصده من الكلام. لذلك يقول القاضي عبد الجبَّار:

---

(١) مجتهد شبستري، محمّد: هرمنيوتيك كتاب وسنت، طهران، طرح نو، ١٣٨٤ش، ص ٥١.

(٢) الحرُّ العاملي، وسائل الشيعة، مصدر سابق، ج ٢٧، ص ٢٠ - ٧٧.

ما ورد به القرآن في التوحيد والعدل ورد مؤكِّداً لما في العقول، فأمَّا أنْ يكون دليلاً بنفسه يمكن الاستدلال به ابتداءً، فمحال[١].

فلا دلالة في كلام الله علىٰ الأُمور العقليَّة، كالتوحيد والعدل[٢].

إذ يرىٰ أنَّ فهم «دوافع» الله وقصده هي التي تُعطي الدلالة لكلامه، وهذا الفهم إنَّما يحصل بعد كسب المعرفة بتوحيد الله وعدله وسائر صفاته، ولابن سينا رأي مشابه في هذا المجال[٣].

وبناءً عليه، نرىٰ أنَّه برغم حركة أتباع كلا الاتِّجاهين في إطار مبدأ محوريَّة المؤلِّف ولكنَّهم ليسوا أصحاب أهداف مشتركة[٤].

ثالثاً: اتِّجاه المنهجيَّة:

تتَّسم مقولة المنهجيَّة في تفسير القرآن الكريم بأهمّيَّة خاصَّة. وهي مقولة يؤمن بها جميع المفسِّرين، وإنْ اختلفوا في تحديد قواعدها[٥]. وقد بلغ هذا الموضوع حدًّا من الأهمّيَّة؛ بحيث إنَّ البعض تمسَّك بالحديث القائل: «مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ الْحَقَّ فَقَدْ أَخْطَأَ»[٦]، معتبرين أنَّ ملاك مشروعيَّة التفاسير يكمن في اعتمادها المنهج الصحيح لفهم كلام الله ﷻ، وليس التوصُّل إلىٰ المعنىٰ والمراد الإلهيِّ[٧].

---

(١) المعتزلي، القاضي عبد الجبَّار: المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: طه حسين وإبراهيم مدكور، القاهرة، المؤسَّسة المصرية العامَّة، ١٩٦٠م، ج ٦، ص ٣٥٦.

(٢) المعتزلي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، مصدر سابق، ج ٤، ص ١٧٥.

(٣) ابن سينا، حسين بن عبد الله: الإشارات والتنبيهات، بيروت، مؤسَّسة النعمان، ١٤١٣هـ، ص ٦٣.

(٤) لعلَّنا نستطيع أنْ نرىٰ هذين الاتِّجاهين، أحدهما في طول الآخر، وليس بعرضه، فنقول: إنَّ محوريَّة القصد لازمة لمحوريَّة الشخصيَّة ومقدّمة لها.

(٥) معرفت، التفسير والمفسِّرون، قم المقدَّسة، مؤسَّسة التمهيد، محمَد هادي: ١٣٨٥ش، ج ١، ص ٢٢٨؛ ج ٢، ص ٢٤٨، ٢٤٩ - ٢٥٩.

(٦) الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق، ص ٩٣.

(٧) ربّاني كلبايكاني، هرمنيوتيك و منطق فهم دين، ص ٣٣٠.

ويُعَدُّ المعيار والمنهج من المواضيع المهمَّة جدًّا بالنسبة للهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة المعروفة بـ «الهرمنيوطيقا المنهجيَّة». ويعتقد المنظِّرون في هذا المجال أنَّه لا مجال للتوصُّل إلىٰ معنىٰ النصِّ سوىٰ بالاستعانة بالمناهج والمعايير السليمة. وقد سرت هذه النظرة فيما بعد إلىٰ المقاربات المنهجيَّة للظاهراتيَّة الكلاسيكيَّة(١). كما أنَّ لمنهجيَّة الهرمنيوطيقيا الكلاسيكيَّة جذوراً في التعاليم الديكارتيَّة عند بعض المفكِّرين، من قبيل: شلايرماخر(٢).

وبما أنَّ منظِّري كلٍّ من هذين المجالين يؤمن بوجود مناهج لاستخراج معنىٰ النصِّ، فهذا يعني أنَّه لا يمكن اعتبار جميع تفسيرات النصِّ صحيحة، وأنَّهم سيستخدمون المعايير التي تساعد علىٰ تمييز صحيح التفسيرات من فاسدها، وبالتالي طرح الضوابط التي تعين علىٰ الوصول إلىٰ التفسير الواقعيِّ وتحكم بصوابيَّته، حيث يرىٰ هؤلاء أنَّ قرب التفسير وبُعده عن قصد المؤلِّف هو ملاك صحَّته وسقمه، وأنَّ المعنىٰ الذي تصحُّ نسبته إلىٰ المؤلِّف، إنَّما هو المعنىٰ ذو الدلالة المطابقيَّة أو التضمُّنيَّة أو الالتزاميَّة مع كلامه(٣). وقد اعتمد الهرمنيوطيقيُّون الكلاسيكيُّون والمخطِّئة(٤) ومفسِّرو الشيعة علىٰ هذا المبنىٰ، ووسَّع علماء الأُصول

---

(١) خاتمي، محمود: پديدارشناسى دين (الظاهراتيَّة الدِّينيَّة)، مركز دراسات الثقافة والفكر الإسلاميّ (پژوهشگاه فرهنگ وانديشه اسلامي)، ١٣٨٢ش، ص ٤٤.

(2) Groundin, Introduction of Philosophical Hermeneutics, P8.

(٣) نقي زاده، حسن: مكانة القرآن الكريم في عمليَّة الاستنباط الفقهيّ (جايگاه قرآن كريم در فرآيند استنباط فقهيّ)، مشهد المقدَّسة، دانش شرقيّ، ١٣٨٤ش، ص ٣١١.

(٤) اصطلح الفقهاء وعلماء الأُصول بـ «المخطِّئة» علىٰ الأشخاص الذين يعتقدون أنَّ المجتهد يمكن أنْ يُخطِئ في استنباط الأحكام من الطُّرُق والأمارات الشرعيَّة وعند الإفتاء وفقاً لها، وبالتالي قد يكون الحكم الواقعيُّ مغايراً لفتواه؛ علىٰ عكس المصوِّبة الذين يعتقدون أنَّ ما استنبطه المجتهد من الأمارات - وليس الأُصول - هو محلُّ تصويب الله تعالىٰ، وسيكون الحكم الشرعيُّ. ⇦

الكلام فيه في مباحث الألفاظ؛ ولكنَّ آراء المصوِّبة في هذا المجال - خلافاً للمخطِّئة ومفسِّري الشيعة - تقترب من تعاليم الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة.

وهنا، لا بدَّ من الإشارة إلىٰ أنَّ أنصار الرؤية الكلاسيكيَّة يُؤكِّدون من جهة علىٰ أنَّ المعنىٰ الحقيقي للنصِّ هو المعنىٰ الذي قصده المؤلِّف (محوريَّة المؤلِّف)، ومن جهة أُخرىٰ يُشدِّدون علىٰ نقطة مهمَّة، وهي أنَّ قصد المؤلِّف إنَّما يمكن إحراز كشفه من خلال منهج معتبر ومقبول عند علماء الاختصاص، خلافاً لما ذكره غادامير في كتابه «الحقيقة والمنهج»، حيث ذكر أنَّ «الحقيقة أعظم من المنهج، وليس بالضرورة أنْ تُؤدّي عمليَّة منهجيَّة للتوصُّل إلىٰ المعنىٰ الحقيقيِّ والحاسم للنصِّ». وهذه المقاربة الاستكماليَّة لمحوريَّة المؤلِّف والمنهجيَّة موضع اهتمام غالبيَّة المفسِّرين الإسلاميِّين، فهم - أيضاً - يبحثون عن المعنىٰ الحقيقي للنصِّ في قصد المؤلِّف، وقد وضعوا المناهج كذلك للتوصُّل إلىٰ هذا القصد.

وقد أشار الإمام عليٌّ عليه السلام في كلام له إلىٰ ردِّ رأي المصوِّبة الذي يُؤدّي إلىٰ التهرُّب من المعايير، وإلىٰ التفاقم العقيم للتفسيرات، حيث قال عليه السلام:

«تَرِدُ عَلَىٰ أَحَدِهِمُ الْقَضِيَّةُ فِي حُكْمٍ مِنَ الْأَحْكَامِ، فَيَحْكُمُ فِيهَا بِرَأْيِهِ، ثُمَّ تَرِدُ تِلْكَ الْقَضِيَّةُ بِعَيْنِهَا عَلَىٰ غَيْرِهِ، فَيَحْكُمُ فِيهَا بِخِلَافِ قَوْلِهِ، ثُمَّ يَجْتَمِعُ الْقُضَاةُ بِذَلِكَ عِنْدَ الْإِمَامِ الَّذِي اسْتَقْضَاهُمْ، فَيُصَوِّبُ آرَاءَهُمْ جَمِيعاً. وَإِلَهُهُمْ وَاحِدٌ، وَنَبِيُّهُمْ وَاحِدٌ، وَكِتَابُهُمْ وَاحِدٌ. أَفَأَمَرَهُمُ اللهُ سُبْحَانَهُ بِالِاخْتِلَافِ فَأَطَاعُوهُ، أَمْ نَهَاهُمْ عَنْهُ فَعَصَوْهُ، أَمْ أَنْزَلَ اللهُ سُبْحَانَهُ

⇦ ويعود هذا الخلاف (التخطئة والتصويب) إلىٰ المبنىٰ الذي يعتمده عالم الأُصول في موضوع الأمارات؛ بين أنْ يعتبر الأمارات - مثل أخبار الآحاد وظواهر القرآن - مجعولة علىٰ نحو الطريقيَّة أو السببيَّة، حيث يلزم من الطريقيَّة التخطئة، ومن السببيَّة التصويب. (انظر: مشكور، محمّد جواد: قاموس الفرق الإسلاميَّة (فرهنگ فرق اسلامى)، مشهد المقدَّسة، مؤسَّسة الأبحاث الإسلاميَّة (بنياد پژوهشهاى اسلامى)، ١٣٨٦ش، ص ٣٩٩).

دِيناً نَاقِصاً فَاسْتَعَانَ بِهِمْ عَلَىٰ إِتْمَامِهِ، أَمْ كَانُوا شُرَكَاءَ لَهُ فَلَهُمْ أَنْ يَقُولُوا وَعَلَيْهِ أَنْ يَرْضَىٰ؟!»[١].

وقد استنتج ابن ميثم البحرانيّ بطلان فكر المصوِّبة في شرحه لهذا القسم، حيث قال في كتابه:

وفي هذا الكلام تصريح بأنَّه عليه السلام كان يرىٰ أنَّ الحقَّ في جهة، وأنْ ليس كلُّ مجتهد مصيباً[٢].

رابعاً: الموضوعيَّة وتشخُّص المعنى:

ويُقصَد بالموضوعيَّة[٣] أنَّ معنىٰ النصِّ أمرٌ حقيقيٌّ يأبىٰ التغيير، ولا يتبدَّل حسب ذهنيَّة المفسِّر ومقتضيات فهمه وأُفُقه التاريخيِّ[٤]. ويقابل هذا المبنىٰ فكرة النسبيَّة وعدم تشخُّص المعنىٰ، التي تحكم باستحالة الإدراك الحقيقيِّ للمعنىٰ، وسيَّاليَّة الإدراكات وتغيُّرها عند امتزاج الأُفُق المعنائيِّ للمفسِّر بالأُفُق المعنائيِّ للنصِّ.

وتُعَدُّ الموضوعيَّة بدورها - أيضاً - من العلائم الفارقة، ولكنْ المستكملة لمحوريَّة المؤلِّف. فبينما يجري التأكيد في محوريَّة المؤلِّف علىٰ أنَّ المعنىٰ الحقيقيَّ للنصِّ هو المعنىٰ الذي أراده المؤلِّف، تفيد الموضوعيَّة أنَّ معنىٰ النصِّ ثابت لا يتعدَّد ولا يتغيَّر. ولكي نستوعب هذا الفارق يكفي أنْ نتصوَّر شخصاً يتبنَّىٰ

---

(١) الرضي، محمّد بن الحسين: نهج البلاغة (الجامع لخُطَب الإمام أمير المؤمنين عليِّ بن أبي طالب عليه السلام ورسائله وحِكَمه)، ترجمة: محمّد دشتي، قم المقدّسة، دار الهادي، ١٣٨٢ش، خ ١٨.

(٢) الرضي، محمّد بن الحسين: نهج البلاغة (الجامع لخُطَب الإمام أمير المؤمنين عليِّ بن أبي طالب عليه السلام ورسائله وحِكَمه)، شرح: ابن ميثم البحراني، بيروت، دار الفكر، ١٤١١هـ، ج ١، ص ٣٢١.

(3) Objectivism.

(٤) واعظي، مقدّمة في الهرمنيوطيقا (درآمدى بر هرمنيوتيك)، مصدر سابق، ص ٥٦.

محوريَّة المؤلِّف – أي يعتقد بأنَّ معنىٰ النصِّ هو عين ما أراده المؤلِّف – معتقداً أنَّ مؤلِّف النصِّ لم يرد معنىً معيَّناً، بل أراد معانيَ متعدِّدة، بحسب مستويات المخاطبين المتفاوتة في الإدراك، ففي هذه الحالة سيكون مؤيِّداً لمحوريَّة المؤلِّف وغير موضوعيٍّ.

ومع أنَّ كاتب هذه السطور يُذعِن – طبعاً – بأنَّ محوريَّة المؤلِّف تساوق غالباً الموضوعيَّة، ولكنَّ هذا لا يعني تساويهما.

فالموضوعيَّة من أهمّ مباني تفسير القرآن؛ إذ إنَّ ماهيَّة تفسير النصوص الدِّينيَّة ليست سوىٰ إعادة إنتاج الغايات والخطابات التي أرسلها الله لهداية الإنسان وتعاليه وكشفها، وليست إفاضة المعنىٰ علىٰ النصِّ[1]. فالراغب الإصفهانيُّ يذهب إلىٰ أنَّ التفسير هو كشف معاني القرآن[2]، والعلَّامة الطبرسي يرىٰ فيه كشفاً للمراد عن المشكل[3]، ويُعرِّفه آية الله الخوئي بأنَّه إيضاح لمراد الله تعالىٰ من كتابه العزيز[4]، وينظر إليه العلَّامة الطباطبائي علىٰ أنَّه بيان لمعاني الآيات القرآنيَّة وكشف عن مقاصدها ومداليلها[5]. وهذه كلُّها كلمات تشير إلىٰ قولهم بتشخُّص المعنىٰ في النصِّ، والاتِّجاه الموضوعيِّ في التفسير.

ولكنَّ هناك من شكَّك في هذه المسألة؛ سواءً تعلَّق الأمر بكلام البشر أم كلام الله. ويستشفُّ من بعض كلمات ابن عربي أنَّه كان يفهم ماهيَّة التفسير بنحو مختلف، حيث يقول: إنَّ الأشخاص المستغرقين في السماع المطلق (أهل الله) يُدركون الكلام علىٰ النحو الذي نزل ولا يهتمُّون بنيَّة القائل؛ إذ إنَّ القائل الحقيقيَّ

---

(١) سعيدي روشن، تحليل لغة القرآن، مصدر سابق، ص ٤٣١.

(٢) الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق، ص ٤٧.

(٣) الطبرسي، مجمع البيان، مصدر سابق، ج ١، ص ١٣.

(٤) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ص ٣٩٧.

(٥) الطباطبائي، محمّد حسين: الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسَّسة الأعلمي للمطبوعات، ج ١، ص ٤.

هو الله الذي تفضَّل عليه بهذه الواردة الإلهيَّة، كما جرىٰ مع أبي حلمان الصوفيِّ الذي سمع منادياً يقول: (يا سعتر بري) فأُغشي عليه، وعندما أفاق وسُئِلَ عن الأمر أجاب: سمعت الحقَّ تعالىٰ يقول: (اسع تر برّي)[1].

وقد طرح الملَّا صدرا مقاربة مشابهة لذلك، حيث قال: إنَّ حافظ القرآن يجب أنْ يعلم أنَّ هذا الكتاب السماوي قد خاطبه مباشرةً؛ لأنَّ القرآن يُفاض علىٰ باطن الإنسان، وتكون معانيه مطابقة لحالات القلب ومرتبته الوجوديَّة[2].

ومع هذا، لا بدَّ من القول: إنَّ أغلب المفسِّرين الإسلاميِّين يؤمنون بأنَّ المفسِّر لا يُحدِّد معنىٰ النصِّ، بل يختصُّ المعنىٰ بالمؤلِّف، وإذا فُهِمَ من الكلام قصد مغاير لما أراده المؤلِّف، فلن نتمكَّن حينها من نسبة هذا المعنىٰ إلىٰ المؤلِّف. وبعبارة أُخرىٰ، برغم أنَّ دلالة الألفاظ ليست تابعة لمراد المتكلِّم، ولكنَّ المؤلِّف هو الذي يستخدم الألفاظ والدلالات اللفظيَّة لتفهيم مقاصده، ويعمل علىٰ إبداع النصِّ وتضمينه المعنىٰ المطلوب.

وتُعَدُّ الموضوعيَّة من الأركان الأساسيَّة للهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة، ومن أهمّ الفوارق بين الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة والأُخرىٰ الفلسفيَّة. ويمكن مشاهدة هذه المقاربة بوضوح في مؤلِّفات مفكِّرين، من قبيل: كلادنيوس، وشلايرماخر، ودلتاي[3]. حيث يرىٰ هؤلاء أنَّ معنىٰ النصِّ واقعٌ مستقلٌّ عن المفسِّر، ونابع من قصد المؤلِّف. وتفيد تعاليم هذا المسلك أنَّ معنىٰ النصِّ ليس مربوطاً بذهن المفسِّر وأُفُقه المعنائيِّ. وإذا نجح المفسِّر خلال عمليَّة التفسير في التوصُّل إلىٰ قصد المؤلِّف، يكون قد وصل إلىٰ أمرٍ ثابت عابر للتاريخ. وهذه نظرة تقع في الطرف

---

(١) الطوسي، أبو نصر عبد الله: كتاب اللُّمَع في التصوُّف، ليدن، رنولد نيكلسون، ١٩١٤م، ص ٢٨٩.

(٢) صدر الدِّين الشيرازي، محمّد بن إبراهيم: مفاتيح الغيب، ترجمة: خواجوي، طهران، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ، ١٣٦٣ش، ص ٨٢ و٨٣.

(٣) أحمدي، ساختار و هرمنيوتيك (الهيكليَّة [التركيب] والهرمنيوطيقا)، مصدر سابق، ص ٥٢٦.

المقابل من نسبيَّة الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة التي حكمت بتاريخيَّة الفهم وقابليَّة تغيُّره، بناءً علىٰ التسليم بارتباط محتوىٰ الفهم بالأُمور المتغيِّرة[1].

وبهذا البيان يمكن عدُّ الموضوعيَّة أحد المباني المشتركة بين تفسير القرآن والهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة.

خامساً: إمكان تجاوز الموانع التاريخيَّة للفهم:

يعتقد المفسِّرون أنَّ الفهم الموضوعيَّ ممكن برغم الفاصل الزمنيِّ بين عصر النزول وعصر التفسير[2]؛ إذ أوَّلاً: يمكن تتبُّع التغيُّرات اللغويَّة عبر الزمن. وهذا الفاصل الزمني لا يُشكِّل عائقاً حقيقيًّا أمام فهم المفردات والنصوص، ولن يكون الظهور اللفظيُّ للكلام مخالفاً للمعنىٰ الذي أراده الله وفهمه المخاطبون الأوائل، وثانياً: لقد وصلنا بعض قرائن فهم القرآن عن طريق الأحاديث والنقول التاريخيَّة ودراسات شأن النزول... وهذا ما جعل الفهم الموضوع ممكناً بعد هذا الفاصل التاريخيِّ.

ويؤمن - كذلك - بعض الهرمنيوطيقيِّين الكلاسيكيِّين، من قبيل: شلايرماخر، ودرويزن، ودلتاي بأنَّه يمكن طيُّ الفواصل التاريخيَّة، والوصول إلىٰ فهم موضوعيٍّ للظواهر التاريخيَّة والنصوص القديمة، حيث يرىٰ هؤلاء أنَّ «الفهم» وسيلة للقضاء علىٰ هذا الشرخ الزمنيِّ، لذلك فهم يعدُّون الهرمنيوطيقا أداةً فعَّالة لرأب الفاصل التاريخيِّ بين عصر التأليف وعصر التفسير، أو بعبارة أُخرىٰ بين المؤلِّف والمفسِّر[3].

---

(١) واعظي، مقدّمة في الهرمنيوطيقا (درآمدى بر هرمنيوتيك)، مصدر سابق، ص٤٣٤.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص ٢١٨.

وأمَّا في القرن التاسع عشر، فقد نزع بعض الهرمنيوطيقيِّين الكلاسيكيِّين، كدلتاي، إلىٰ النظريَّة التاريخيَّة والنسبيَّة التاريخيَّة، ولكنَّهم لم يعتبروا تجاوز العوائق التاريخيَّة للفهم أمراً مستحيلاً، بل اعتبروا الفهم التاريخيَّ مقدّمة لفهم النصِّ(١).

ويمكن القول - عموماً -: إنَّه برغم تسليم المفسِّرين والهرمنيوطيقيِّين الكلاسيكيِّين بالأثر السلبيِّ للفاصل التاريخيِّ علىٰ الفهم والتفسير، ولكنَّهم لا يعدُّونه عائقاً يستحيل تجاوزه.

سادساً: الاهتمام بالقواعد اللغويَّة العامَّة:

يعتقد المفسِّرون أنَّ الله ﷻ أنزل كتابه في قوالب اللغة البشريَّة المستندة إلىٰ القواعد اللغويَّة العامَّة وأُصول العرف العقلائيَّة في التخاطب والتفاهم(٢). ولذا حينما نريد فهم القرآن علينا الاهتمام ببعض الأُصول، ومنها: معاني المفردات في عصر النزول وتغيُّر معانيها علىٰ مرِّ الزمن، والقواعد الصرفيَّة والنحويَّة والبلاغيَّة، والقرائن المتَّصلة اللفظيَّة، من قبيل: سياق الكلمات والجُمَل والآيات والسور، والقرائن المتَّصلة غير اللفظيَّة، من قبيل: سبب النزول، وشأن النزول، وثقافة عصر النزول، وزمان النزول ومكانه، وخصائص المتكلِّم والمخاطب وموضوع الخطاب، والقرائن غير المتَّصلة، كسائر الآيات القرآنيَّة والروايات التي تعقبها، إضافةً إلىٰ الاهتمام بأنواع الدلالات العقليَّة للكلام؛ كالدلالة المطابقيَّة، والتضمُّنيَّة، والالتزاميَّة، والاقتضائيَّة، والإيمائيَّة...

وقد أدرج الأُصوليُّون - كما المفسِّرون - القواعد العامَّة للفهم ضمن أبرز أبحاثهم ودرَّسوها في علم الأُصول في إطار مباحث الألفاظ والمباحث العقليَّة،

---

(١) أحمدي، ساختار و هرمنيوتيك (الهيكليَّة [التركيب] والهرمنيوطيقا)، مصدر سابق، ص ٥٢٩.

(٢) سعيدي روشن، تحليل لغة القرآن، مصدر سابق، ص ٤٢١ - ٤٢٤.

وذلك من أجل فهم مراد الشارع[1]. واستفاد المفسِّرون في كثير من الموارد من ثمار الجهود العلميَّة للأُصوليِّين في هذا المجال؛ فقاعدة أصالة الظهور - مثلاً - هي إحدىٰ أهمّ القواعد اللغويَّة التي يستخدمها كلا الفريقين في كشف مقاصد الشارع.

وأولىٰ الهرمنيوطيقيُّون الكلاسيكيُّون - كذلك - اهتماماً بازراً بالقواعد اللغويَّة العامَّة لتفسير النصوص، حيث اعتنوا ولأسباب متعدِّدة - منها: تأثير الأفكار الرومانسيَّة - بالتفاهم المشترك بين الأذهان[2]. ولطالما سعوا لكشف الوحدة الماهويَّة المختبئة وراء الآراء المتكثِّرة، وكشف الأُصول المتَّحدة المندمجة تحت القواعد المتشتِّتة.

وقد ركَّز الهرمنيوطيقيُّون الكلاسيكيُّون بعد شلايرماخر جهودهم في السعي لكشف الأُصول الكلّيَّة للتفاهم، والقواعد العامَّة الحاكمة علىٰ الحوارات والتخاطب، إضافةً إلىٰ تدوين هرمنيوطيقا عامَّة، وأكَّدوا علىٰ أنَّه لا يمكن التوصُّل إلىٰ أيِّ هرمنيوطيقا خاصَّة وإلىٰ أُصول فهم النصوص والحوارات الخاصَّة قبل التوصُّل إلىٰ هذه الأُصول والقواعد وتدوين هرمنيوطيقا عامَّة[3]. وأُنموذجاً

(١) اعتاد العلماء المتقدِّمون أنْ يطرحوا هذه المطالب بعد مباحث الألفاظ في علم الأُصول. ولكنَّ بعض المحقِّقين المعاصرين، أمثال: الشهيد الصدر بحث بعض هذه المطالب في المباحث العقليَّة، حيث إنَّهم يرون أنَّ الدلالة الالتزاميَّة تقع علىٰ أقسام ثلاثة: ١ - لزوم بيِّن بالمعنىٰ الأعمِّ، ٢ - لزوم بيِّن بالمعنىٰ الأخصِّ، ٣ - لزوم غير بيِّن. ففي حالة اللزوم غير البيِّن لا يُؤدّي حضور اللَّازم إلىٰ جانب الملزوم إلىٰ خطور الملازمة في الذهن؛ بل يحتاج إلىٰ قرينة منفصلة (خارجيَّة) ولا سبيل للظهور العرفيِّ إليه؛ فالسبيل إلىٰ فهم بحث «الضدِّ» و«مقدّمة الواجب» هو القرينة العقليَّة وليس الدلالة اللفظيَّة واللغويَّة، لذلك طرح بعض الأُصوليِّين المتأخِّرين هذا النوع من المباحث في أحكام العقل لا في مباحث الألفاظ. (الصدر، دروس في علم الأُصول، مصدر سابق، ج ٢، ص ٢٢٣ - ٢٣٨).

(٢) أحمدي، ساختار و هرمنيوتيك (الهيكليَّة [التركيب] والهرمنيوطيقا)، مصدر سابق، ص ٧١.

(3) Mueller, The Hermeneutics Reader, p10.

علىٰ ذلك، يقترح شلايرماخر إحدىٰ القواعد اللغويَّة المهمَّة في كشف المعنىٰ ومقصود المتكلِّم، وهي قاعدة «تقاطع التفسيرات النحويَّة مع علم النفس»، وقاعدة «الدائرة الهرمنيوطيقيَّة». وقد أشار في كلامه إلىٰ نوعين مختلفين من أساليب التفسير:

١ - التفسير النحويّ[١].

٢ - التفسير النفسانيّ[٢].

ويرىٰ شلايرماخر أنَّ كلَّ كلام - من الناحية الواقعيَّة الوجوديَّة - يرتبط بأمرين: أوَّلاً: الارتباط باللغة، وثانياً: الارتباط بفكر الناطق به. وبناءً عليه، يمكننا أنْ نعدَّ كلَّ قول هو لحظة من اللغة التي تشكَّل فيها من جهة، ولحظة من حياة المفكِّر وفكره من جهة أُخرىٰ[٣].

وعندما تلتقي هاتان اللحظتان ينتج عنهما القول. وعليه، يلزم أنْ نلحظ القول من زاويتين حين نريد معرفته، إذ علينا أنْ نتعامل معه من جهة بوصفه نتاجاً لغويًّا في زمان وظروف كلاميَّة خاصَّة، حيث يجب علينا أنْ نُدقِّق في خصائص القول وأنواع العبارات والصور اللغويَّة والثقافيَّة الحاكمة علىٰ فكر المؤلِّف وطريقة تعبيره؛ حيث إنَّ هذه الظروف هي التي تُؤثِّر علىٰ حياة المؤلِّف وفكره وطريقة تعبيره، وتجعله مقيَّداً ومشروطاً. ومن جهة أُخرىٰ، علينا أنْ نعمل علىٰ معرفة حياة المؤلِّف وفكره وظروف حياته الفرديَّة والاجتماعيَّة لناحية احتمال التأثير علىٰ فكره وحياته. كما علينا أنْ ندرس العلاقة بين هذا القول وسائر أفكاره؛ حيث إنَّ

---

(1) Grammatical Interpretation.

(2) Psychological Inerpretation.

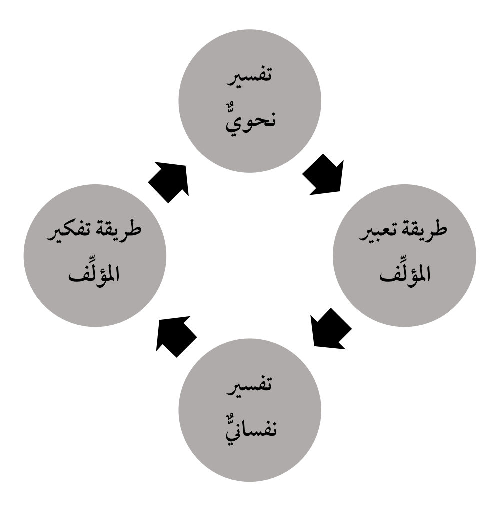
(3) Scheleirmacher, Friedrich: Hermeneutics and Criticism and Other Writings, Andrew Bowile (Ed.) (Tr.), U.K, Cambridge University Press, 1998, p10.

الأصل الأوَّلي في كلِّ شخص هو امتلاكه شخصيَّة وعالماً باطنيًّا واحداً، وعليه، يمكن أنْ يساعد التعرُّف إلىٰ سائر أبعاد فكره وشخصيَّته، علىٰ تفسير قوله.

وينبغي الالتفات إلىٰ أنَّ التفسير النحويَّ والنفسانيَّ ليسا أُسلوبين متباينين ومستقلَّين أحدهما عن الآخر، فالمفسِّر لا يبدأ بالعمل علىٰ فهم النصِّ بالأُسلوب النحويِّ - مثلاً -، ثمّ ينتقل إلىٰ الأُسلوب الفنّيِّ - النفسانيِّ بعدها. يقول شلايرماخر:

إذا وجبت ملاحظة هذين الجانبين في كلِّ مورد، لزم أنْ يتمَّ ذلك بنسب متعادلة(1).

ويعتقد شلايرماخر بإمكانيَّة التنسيق بين الأُسلوبين المذكورين علىٰ أساس علاقة متعادلة ودائرة هرمنيوطيقيَّة، وإنْ كان هذا التنسيق أمراً نسبيًّا وتقريبيًّا. ويمكننا أنْ نُصوِّر رأيه في الرسم البياني التالي: [عناصر الدائرة: تفسير نحويٌّ، طريقة تعبير المؤلِّف، تفسير نفسانيٌّ، طريقة تفكير المؤلِّف](2).



(1) Scheleirmacher, Hermeneutics and Criticism and Other Writings, p14.

(2) Bontekoe, Ronald: Dimensions of the Hermeneutics Circle, U.S.A, Humanities Press International, Inc, 1969, p30.

أمَّا السبب في تبادل التأثير بين التفسير النحويِّ والتفسير الفنّيِّ - النفسانيِّ فيرجع إلىٰ النقص في كليهما؛ فكلاهما يُسلِّط الضوء علىٰ بعض الأُمور. لكنَّ الشكَّ وعلامات الاستفهام تعترضهما في موارد أُخرىٰ، لذا يمكن تشبيههما بشخصين يتبادلان أطراف الحديث، فيُعطي كلٌّ منهما المعلومات للآخر، ويكشف له الإبهامات التي تعترضه. وطريقة التعاون هذه بين الأُسلوبين تعني أنْ يذكر كلُّ طرف ما لديه، من وصف وبيان للغة والمؤلِّف، وأنْ يُوضِّح للآخر ما صعب عليه فهمه.

وعلىٰ أيِّ حالٍ تشبه التفسيرات النحويَّة والفنّيَّة شخصان يتباحثان وينتقدان أحدهما نظريَّة الآخر ويصلحانها إلىٰ أنْ يصلا إلىٰ نتيجة مقبولة في نهاية المطاف. ولدينا مقاربة شبيهة بهذه بين المفسِّرين، ولاسيّما بين روَّاد تفسير القرآن بالقرآن؛ كالعلَّامة الطباطبائي، وعبد الكريم الخطيب، وغيرهما من المؤمنين بمنهج التفسير البيانيِّ؛ كعائشة بنت الشاطئ.

والجدير بالذكر، أنَّه برغم اهتمام المفسِّرين والهرمنيوطيقيِّين بالقواعد العامَّة للُّغة، ولكنَّ أحداً منهم لم يُدقِّق ويتوسَّع في هذا الموضوع المهمِّ؛ كما فعل الأُصوليُّون.

سابعاً: ضرورة التحرُّز من تأثير الفروضات المسبقة:

يُعَدُّ توخِّي الحذر من تأثير الفروضات المسبقة هو - أيضاً - من المباني المشتركة بين المفسِّرين والهرمنيوطيقيِّين، وبرغم طرح بعض العلماء[1] لهذه القاعدة بصورة

---

(١) من جملة هؤلاء العلماء: سيِّد قطب الذي قال في كتابه «في ظلال القرآن»: «إنَّ الطريق الأمثل في فهم القرآن وتفسيره، وفي التصوُّر الإسلامي وتكوينه.. أنْ ينفض الإنسان من ذهنه كلَّ تصوُّر سابق، وأنْ يواجه القرآن بغير مقرَّرات تصوُّريَّة أو عقليَّة أو شعوريَّة سابقة، وأنْ يبني مقرَّراته كلَّها حسبما يُصوِّر القرآن والحديث حقائق هذا الوجود... وما أُبرِّئ نفسي أنَّني في ما سبق من مؤلَّفاتي وفي الأجزاء الأُولىٰ من الظلال قد انسقت إلىٰ شيء من هذا... وأرجو أنْ أتداركه في الطبعة التالية إذا وفَّق الله...

مطلقة، ولكنَّ كثيراً من المنظِّرين في كلا المجالين أذعنوا بأنَّ انسلاخ المفسِّر بالكامل عن جميع الفروضات المسبقة هو أمر مستحيل عمليًّا؛ لذلك اقتضت النظرة الواقعيَّة التوصية بالتحرُّز من الفروضات المسبقة إلىٰ أقصىٰ حدٍّ ممكن. يقول بعض المفسِّرين:

ففرق بين أنْ يقول الباحث عن معنىٰ آية من الآيات: ماذا يقول القرآن؟ أو يقول: ماذا يجب أنْ نحمل عليه الآية؟ فإنَّ القول الأوَّل يوجب أنْ ينسىٰ كلَّ أمر نظريٍّ عند البحث، وأنْ يتَّكي علىٰ ما ليس بنظريٍّ[1].

بينما يرىٰ آخرون أنَّه «لا يمكننا أنْ نعتبر آراء المفسِّرين وأفكارهم بعيدة عن تصوُّراتهم عن مفاهيم القرآن، فكلُّ مفسِّر يتصوَّر معنىٰ الآية في ظرفه الذهنيِّ الحامل لمنظوماته الفكريَّة... وعلىٰ المفسِّر أنْ يُفرِّغ ذهنه عندما يريد فهم الآية، ويسعىٰ لفهم دلالات الآيات بعيداً عن أفكاره وآرائه الشخصيَّة؛ بما يسمح به اختياره وإرادته. أمَّا التأثير الاحتمالي للظروف الذهنيَّة الخارجة عن اختيار المفسِّر وإرادته، فلا سبيل للوقاية منها، ولا التكليف بها جائز»[2].

ولكي نحلَّ هذه المشكلة علينا أنْ نُميِّز بين الخصوصيَّات الذهنيَّة للمفسِّر وبين معلوماته السابقة عن الآراء المطروحة في المنهجيَّة والمعرفة والوجود، فنبتعد عن القسم الأخير. ولكن هل هذا ممكن؟ يبدو أنَّ تحقُّق أمرٍ كهذا دونه كثير من الإشكالات المهمَّة، ثبوتاً وإثباتاً. وقد دفع العجز عن حلِّ هذه الإشكالات بعض المجدِّدين الدِّينيِّين إلىٰ القول:

إنَّ التوصية القائلة بأنَّ علىٰ المفسِّر أنْ يُصفِّي نفسه من جميع الأفكار

---

(١) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ١، ص ١٠ و١١.

(٢) عميد زنجاني، عبّاس عليّ: مباني و روشهاي تفسير قرآن (مباني تفسير القرآن ومناهجه)، طهران، مؤسَّسة وزارة الثقافة والإرشاد الإسلاميّ للطباعة والنشر، ١٣٨٥ش، ص ٤١٤ و٤١٥.

والآراء ما عدا مجموعة من المفردات والقواعد النحويَّة، لكي يصبح مفسِّراً موضوعيًّا، هي توصية لا بدَّ من اعتبارها تفكيراً بالمحال... لقد سعىٰ المفسِّرون بصدق عبر التاريخ أنْ يصفُّوا تفسير القرآن من الأفكار الدخيلة، لكنَّ هذه الجهود انتهت إلىٰ نتيجة واضحة ومهمَّة، وهي أنَّ هذا عمل مستحيل بالنسبة لهم، ولا مفرَّ من حضور هذه الأفكار في عمليَّة التفسير، حضوراً عمليًّا ومعرفيًّا[١].

وأمَّا في تاريخ الفكر الغربيِّ الجديد، فقد برز رأيان في تأثير الفروضات المسبقة، فالهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة تسلك طريقاً وسطاً؛ فهي من جهة متأثِّرة بفكر عصر التنوير، وتُؤكِّد علىٰ دور الفروضات المسبقة في عمليَّة الفهم، ومن جهة أُخرىٰ تُسلِّم باستحالة التحرُّز عن جميع الفروضات المسبقة. واعتبر بعض الهرمنيوطيقيِّين أنَّ الأصل الأساس في التفسير هو التحرُّز عن الفروضات والأحكام المسبقة، والثقة بالتوصُّل إلىٰ قصد المؤلِّف، ولكنَّهم شيئاً فشيئاً توصَّلوا إلىٰ استحالة هذا الأصل عمليًّا، وبرغم اعتقادهم بضرورة هذا الأمر المهمِّ، لكنَّهم اعتبروه غير ممكن التحقُّق، وسرىٰ تأثير الفكر الرومانسيِّ إليهم، فحكموا بأصالة سوء الفهم، وعدم إمكان التحرُّز الكامل من تأثير الفروضات المسبقة[٢]، وطرحوا الهرمنيوطيقا بوصفها طريقة للوقاية من سوء الفهم إلىٰ أقصىٰ حدٍّ ممكن. وقد تجلَّت هذه النظرة تجلّياً أوضح في أفكار شلايرماخر ومن تلاه من المفكِّرين[٣].

---

(١) سروش، عبد الكريم: تفسير متين متن (التفسير المتين للنصِّ)، مجلَّة كيان، عدد ٣٨، ١٣٧٦ش، ص ٤ - ٦.

(٢) ريخته گران (Rikhtegaran)، منطق ومبحث علم هرمنيوتيك، مصدر سابق، ص ٧٢.

(3) Mueller, The Hermeneutics Reader, p75.

ولكنَّنا إذا أردنا أنْ نخطو خطوات أشدّ تأثيراً في سبيل تجنُّب الأحكام المسبقة، فيمكن أنْ تُؤدّي التعاليم النقديَّة للهرمنيوطيقا دوراً مساعداً إلىٰ حدٍّ ما في هذا المجال. وقد توصَّل هرمنيوطيقيُّون، من قبيل: يورغنهابرماس[1]، وكارل اتو ابل[2] في الرؤىٰ النقديَّة التي طرحوها إلىٰ حدِّ الاستسلام للفروضات المسبقة، ولاسيّما ابل الذي كان يرىٰ أنَّ علم النفس التحليليَّ الذي يُعتَبر شبه علم تفسيريٍّ[3]، يمكن أنْ يساعدنا في هذا المجال، وأنْ يرقىٰ بالهرمنيوطيقا فوق حدِّ تسلُّط الإيديولوجيا والفروضات المسبقة غير الواعية وغير الإراديَّة[4]. لذلك أطلق البعض علىٰ هرمنيوطيقا ابل اسم «الهرمنيوطيقا المتعالية»[5][6].

خاتمة:

برغم وجود بعض الاختلافات بين تفسير القرآن والهرمنيوطيقا، ولكنَّ هناك مبانٍ مشتركةٍ يمكن الإضاءة عليها، وإليك سبعة من أهمِّها:

١ - إمكان الفهم وقابليَّة التفسير.

٢ - محوريَّة المؤلِّف (محوريَّة القصد، ومحوريَّة الشخصيَّة).

٣ - اتِّجاه المنهجيَّة.

---

(1) JurgenHabermas.

(2) Karl-Otto Apel.

(3) Quasi explanatory sciences.

(4) Warnke, Georgia: Gadamer: Hermeneutics, Tradition & Reason, U.K, Polity Press, 1987, p121.

(5) Transcendental hermeneutics.

(٦) مسعودي، جهانغير (Jahangir): «هرمنيوتيك به مثابه روش تحقيق در علوم ديني» (الهرمنيوطيقا منهج بحث في العلوم الدِّينيَّة)، مجلَّة الأبحاث الفلسفيَّة الكلاميَّة (مجلّه پژوهشهاى فلسفى - كلامى)، عدد ٣١ - ٣٢، ١٣٨٦ش، ص ٢١٢ - ٢١٥.

٤ – الموضوعيَّة.

٥ – إمكان تجاوز الموانع التاريخيَّة للفهم.

٦ – الاهتمام بالقواعد اللغويَّة العامَّة.

٧ – ضرورة التحرُّز من تأثير الفروضات المسبقة.

* * *

الهرمنيوطيقا وسلطة النصّ
ـ بين تفسير القرآن وتأويله وآليّات التأويل الحديثة[١] ـ

رابح طبجون[٢]

تمهيد:

إنَّ طريقة تناول النصِّ الدِّينيِّ أضحت اليوم من الإشكاليَّات الكبرىٰ، في ظلِّ مشاريع التجديد والتحديث علىٰ اختلاف مرجعيَّاتها المعرفيَّة، ورهاناتها الفكريَّة، حيث تتوسَّل الأدوات التقليديَّة التي تناقش النصَّ من النصِّ متماهية معه ومنخرطة في تبجيله، أو تنفصل عنه متعالية عليه، معاينة النصِّ القرآنيِّ بوصفه نصًّا لغويًّا بالأساس، تشكَّل ضمن سياقٍ ثقافيٍّ يخضع لأدوات التحليل، ويدع جانباً مفهوم القداسة الدِّينيَّة للنصِّ.

وفي هذا الصدد، كيف تُنجز الهرمنيوطيقا مشروعها في الفهم، خاصَّةً بعد بيانها أنَّ طبيعة العلاقة بين الحقيقة والمنهج لم تعد علاقة تلازميَّة، ولم يعد المنهج هو الضامن للوصول إلىٰ الحقيقة، بل الحقيقة هي النابعة من الذات، ومرتبطة بتجربة التناهي الإنسانيِّ، وكما أكَّد بول ريكور[٣] أنَّ في الرمز ما يدعو إلىٰ التفكير.

هذا هو مفترق الطُّرُق الذي تتمثَّل فيه التناقضات، فنقد ما هو كائن يُؤسِّس البُعد الأكثر عمقاً في الإشكاليَّة، «فلقد شكَّل تفاعل المتلقّي مع النصِّ المقروء في

---

(١) المصدر: مجلَّة «الحياة الطيبة» للجامعة المصطفىٰ ﷺ العالميَّة، العدد ٢٩، السنة ١٨ صيف - خريف ٢٠١٤م، الصفحة ١٢٧.

(٢) باحث وأكاديمي جامعي، من الجزائر.

(3) Paul Ricœur

الموروث الفكريِّ العربيِّ، رصيداً تراكميًّا لعمليَّة القراءة؛ وهو الرصيد الذي يستمدُّ أُصوله الفكريَّة والإجرائيَّة من المرجعيَّة الفلسفيَّة والدِّينيَّة التي تُؤطِّر فكر المتلقِّي للخطاب المنجز في الثقافة العربيَّة عبر مراحل تطوُّرها»[١]. وما ينبغي الحذر منه بين حدود التأويلات المختلفة، ولا بدَّ من التسليم به مع لويس آلتوسير[٢] أنَّه لا توجد ثَمَّة قراءة بريئة.

أوَّلاً: مسألة جينيالوجيَّة الهرمنيوطيقا:

يتجاوز مفهوم الهرمنيوطيقا[٣] ما يمكن أنْ نُطلِق عليه (التفسير) و(التأويل)، فالمصطلح يحمل كثيراً من الشحنات المعرفيَّة والدلاليَّة والمنهجيَّة المختزنة فيه، مع رصيدٍ فكريٍّ وفلسفيٍّ غائر في التاريخ.

وقد حصر فلاسفة التنوير الهرمنيوطيقا في مجال المنطق، وحاولوا الكشف عن مبادئها العامَّة التي يمكن تطبيقها في جميع مجالات المعرفة «وأصبحت الهرمنيوطيقا علماً في عصر النهضة والإصلاح الدِّينيِّ لمواجهة السلطة الدِّينيَّة - في أُوروبا - التي تزعم أنَّ لها وحدها الحقَّ في فهم النصوص المقدَّسة»[٤]. في حين قرن دونهاور[٥] معنىٰ التأويل بمعنىٰ التوليد، الذي عرف تطوُّراً دلاليًّا مهمًّا حاملاً ثلاث وظائف:

١ - **الدقَّة الفكريَّة**: وهي تُركِّز علىٰ جعل النصِّ واضحاً، وتحاول إضاءة دربه المظلم من أجل تحقيق أفضل فهم له.

---

(١) حسَّاني، أحمد: «الدلالة بين ضرورة النصِّ وإمكان التأويل - مقاربة لسانيَّة لآليَّات القراءة وثقافة المقروء في التراث العربي -»، مجلَّة اللسانيَّات، تصدر عن مركز البحوث العلميَّة والتقنيَّة لترقية اللغة العربيّة، عدد ١١، الجزائر، ٢٠٠٦م، ص ٥٣.

(2) Louis Althusser

(3) Hermeneutics

(٤) وهبة، مراد: المعجم الفلسفي، القاهرة، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م، ص ٦٥.

(5) Dannhauer

٢ – **الدقَّة التفسيريَّة**: وهي تضيف إلىٰ فهم المعنىٰ شرحاً إضائيًّا يستند إلىٰ البنية اللغويَّة للنصِّ.

٣ – **الدقَّة التطبيقيَّة**: وهي تضع معنىٰ النصِّ في التطبيق (الممارسة).

ويذهب فريديريك شلايرماخر[1] المفكِّر الألماني في القرن التاسع عشر إلىٰ «أنَّ هدف الهرمنيوطيقا لم ولن يُنجَز، فالقراءة كما هي الكتابة، فنٌّ وحرفةٌ مكوَّنةٌ من عدَّة أجزاء»[2].

وقد اتَّسع هذا المصطلح في تطبيقاته، وانتقل من مجال تأويل «المقدَّس» و«الأُسطوريِّ» إلىٰ مجالات اجتماعيَّة وأنثروبولوجيَّة وفلسفيَّة وفكريَّة وأدبيَّة. وهذا ما يُؤكِّده سعيد علوش أنَّ الهرمنيوطيقا في مفهومها المعاصر هي «تأويل رموز، لغة أدبيَّة، بوصفها كلًّا لعناصر ثقافيَّة ما، ونلاحظ بأنَّ ميدان الهرمنيوطيقا، ميدان خاصٌّ، يقيم علاقة بين النصِّ والمرجعيَّة، متشبِّثاً بالمعطيات الخارج – لسانيَّة للخطابات، وبشروط إنتاجها وقراءتها، ويعمل علىٰ إدخال السياق السوسيو – تاريخيٌّ، بما في ذلك سياق الفهم، في محاولة لاستخلاص المعنىٰ»[3].

إنَّ مساءلة سياقات استعمال المصطلح وتوظيفه، وهو فعل منهجيٌّ، يسمح بتعقُّب دلالاته لرسم ملامح خريطة المصطلح المتدرِّجة وفق ضوابط إجرائيَّة دقيقة.

ويُعَدُّ أهمّ منطلقات نظريَّة الهرمنيوطيقا هو «الفهم النصّيُّ في بعده الخفيِّ والمتجلِّي والوجوديِّ والعدميِّ، وكلُّ ما يُشكِّل توتُّراً بين العالم والأرض، فمعضلة

(1) Friedrich Schleiermacher

(٢) جاسبير، دايفيد: مدخل إلىٰ الهرمنيوطيقا، ترجمة وجيه قانصو، الجزائر، منشورات الاختلاف؛ ط٧، بيروت، الدار العربيَّة للعلوم ناشرون، ٢٠٠٦م، ص ١٤.

(٣) علوش، سعيد: معجم المصطلحات الأدبيَّة المعاصرة، ط١، الدار البيضاء، دار الكتاب اللبناني؛ سوشبريس، ١٩٨٥م، ص ٢٢٥.

الفهم حسب عالم الهرمنيوطيقا هي معضلة وجوديَّة. وتجنُّباً لسوء الفهم الذي يمكن أنْ نقع فيه في تأويلنا للخطابات الدِّينيَّة والعلمانيَّة؛ إنَّما يثيرها التباعد الحاصل بين الزمان والنصِّ. ونقطة البدء حسب غادامير[١] هي الاهتمام بما يحدث بالفعل في العمليَّة، بصرف النظر عمَّا ننوي أو نقصد»[٢].

ثانياً: منهجيَّة تأويل النصِّ وآليَّاته:

يقف أمبرتو إيكو[٣] عند حالتين، يرىٰ أنَّهما أرقىٰ شكلين عرفهما التأويل، وهما:

- حالة أُولىٰ يكون فيها التأويل محكوماً بمرجعيَّاته وحدوده في الزمان والمكان وبضوابطه الذاتيَّة، أو بأُصول حضاريَّة تمتزج داخلها السياسة بالمنطق والتاريخ. وفي هذه الحالة يظهر التأويل مشكلاً من سلسلة من الإحالات قد تبدو لا متناهية، بحيث تحيل كلَّ علامة علىٰ علامة أُخرىٰ. لكن، هذه الإحالات غير مطلقة في النهاية، بل تخضع لاعتبارات الكون الإنسانيِّ المتَّصل بغايات معيَّنة، إنَّها باختصار، حالة من التأويل نسبيَّة، فالإحالات فيها محكومة بنقطة بداية ومتَّجهة نحو نهاية بعينها.

- حالة ثانية يدخل فيها التأويل متاهات لا تحكمها غاية أو هدف، بحيث تبدو الإحالات مطلقة لا ضابط لها، ولا حدَّ لأبعادها، وبحيث تصبح غاية التأويل هي الإحالات ذاتها.

إنَّ أيَّ قراءة تستهدف التأويل لا بدَّ لها من طرح الأسئلة، قصد الوصول إلىٰ

---

(1) Hans-Georg Gadamer

(٢) إدريس، عبد النور: النصُّ الدِّينيُّ بين ميثولوجيا المقدَّس والعقل الدِّينيِّ، انظر: المقالة علىٰ الموقع: (http://www.hurriyatsudan.com).

(3) Umberto Eco

إجابات ممكنة، «فطبيعة الأسئلة تُحدِّد للقراءة آليَّات معيَّنة»[١]، وبذلك تتحدَّد إشكاليَّة التأويل في طبيعة التساؤلات التي تقترحها القراءة التي تغوص في أعماق فهم العالم والإنسان والنصوص.

فمفهوم التأويل، إذن، هو (فنُّ الفهم)، فهم النصوص بصفة خاصَّة، بحيث يُوظِّف هذا الفهم جميع مناهج العلوم الإنسانيَّة المساعدة في التأويل، من خلال ما اصطلح علىٰ تسميته هانز جورج جادامير «ميلاد الشعور التاريخيِّ»، والبحث عن الصحَّة التاريخيَّة للنصِّ المقدَّس عن طريق النقد التاريخيِّ.

إنَّ تأويل النصوص وتفسيرها في الدراسات الحديثة اتَّسع ليشمل كافَّة العلوم الإنسانيَّة. فهل أنتج الواقع الإسلاميُّ الجديد آليَّاته الخاصَّة لتأويل النصِّ الدِّينيِّ؟

لقد أنتج التراث الإسلاميُّ مواقف تفسيريَّة للنصِّ الدِّينيِّ، ففرَّق ما بين منهجيَّتين يُحدِّدهما موقفان[٢]:

١ - التفسير بالمأثور:

وهو ما جاء بياناً للقرآن؛ سواء أكان هذا التفسير من القرآن نفسه، أم من السُّنَّة النبويَّة الشريفة، «والتفسير بالمأثور إذا اجتمع إليه حسن الاستنباط، وسعة الثقافة، والمقدرة علىٰ الترجيح هو أولىٰ التفاسير بالاعتبار»[٣].

ويُمكِّن هذا الاتِّجاه من التفسير من الوصول مباشرةً إلىٰ معنىٰ النصِّ «عن طريق تجميع الأدلَّة التاريخيَّة واللغويَّة التي تساعد علىٰ فهم النصِّ فهماً (موضوعيًّا)؛ أي كما فهمه المعاصرون لنزول هذا النصِّ من خلال المعطيات

---

(١) أبو زيد، نصر حامد: إشكاليَّة القراءة وآليَّات التأويل، ط٥، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩م، ص ٣٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥.

(٣) الصالح، صبحي: مباحث في علوم القرآن، ط١٠، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٧٧م، ص ٢٩٨.

اللغويَّة التي يتضمَّنها النصُّ»[١]، فالمفسِّر - هنا - يبدأ من الحقائق التاريخيَّة والمعطيات اللغويَّة لإعادة إنتاج المناخ الفقهيِّ نفسه، متضمِّناً في رأيه صفاء الأُنموذج الإسلاميِّ الأوَّل ونقاءه. «وإنْ تعرَّض التفسير بالمأثور للنقد الشديد، فلأنَّ الصحيح من الروايات قد اختلط بغير الصحيح، فكان علىٰ المفسِّر بالمأثور أنْ يُدقِّق في تعبيره، ويحترس في روايته، ويحتاط كثيراً في ذكر الأسانيد»[٢].

٢ - التفسير بالرأي المعتبر أو التأويل:

وهو تفسير القرآن باجتهاد المفسِّر، معتمداً علىٰ أسباب النزول، ودلالة كلمات الآيات، وغير ذلك من أدوات التفسير وآليَّاته. وينطلق هذا الاتِّجاه من منطلقات التفسير بالمأثور نفسها، أي من الحقائق التاريخيَّة، والمعطيات اللغويَّة، بل «يبدأ بموقفه الراهن محاولاً أنْ يجد في القرآن (النصِّ) سنداً لهذا الموقف»[٣].

ولا ينطلق هذا الاتِّجاه في اعتماد الرأي المجرَّد في تفسير النصِّ، بل المقصود من هذا الإطلاق هو اعتماد الرأي المستند إلىٰ الدليل في عمومه. وعلىٰ هذا، فالمصطلح ليس علىٰ إطلاقه، وإنَّما هو مقيَّد بالرأي المعتبر، كما أنَّ التفسير بالرأي المجرَّد لا اعتبار له إلَّا عند من لا يُعْتَدُّ بقوله من أهل العلم. وقد وافق العلماء علىٰ إنجازات هذا الاتِّجاه بشروط «إذا كانت الشروط متوافرة في المفسِّر، فلا مانع من محاولته التفسير بالرأي، بل لعلَّنا لا نبعد كثيراً إنْ قلنا: إنَّ القرآن نفسه يدعو إلىٰ هذا الاجتهاد في تدبُّر آياته وفقه تعاليمه»[٤].

وقد يتداخل هذان الاتِّجاهان، فيستعمل أصحاب الاتِّجاه الأوَّل بعض الآليَّات

(١) أبو زيد، إشكاليَّة القراءة وآليَّات التأويل، مصدر سابق، ص ٣٧.
(٢) المصدر السابق.
(٣) الصالح، مباحث في علوم القرآن، مصدر سابق، ص ٢٩١.
(٤) أبو زيد، إشكاليَّة القراءة وآليَّات التأويل، مصدر سابق، ص ١٦.

التأويليَّة للاتِّجاه الثاني، والعكس صحيح، وقد تنتقل في هذا الاتِّجاه اللغة في دلالتها المرجعيَّة إلىٰ دلالتها الرمزيَّة، يخضع فيها النصُّ القديم لشروط إنتاجه الجديدة، فتلعب التأويلات الداخليَّة، وجدل الدالِّ والمدلول دوراً في إعادة إنتاج النصِّ، من حيث إنَّ التحوُّل الذي يقع للعلامات يذهب بالنصِّ إلىٰ أخذ أبعاد رمزيَّة، «والتفسير بالرأي حتَّىٰ مع استيفائه جميع الشروط التي تجعله محموداً لا مسوِّغ له إذا عارضه التفسير بالمأثور الذي ثبت بالنصِّ القطعي؛ لأنَّ الرأي اجتهاد، ولا مجال للاجتهاد في مورد النصِّ، أمَّا إذا لم يكن هناك تعارض بين التفسير بالرأي والتفسير بالمأثور، فكلٌّ منهما يُؤيِّد الآخر ويُثبِته؛ وذلك أكثر ما نجده في كُتُب التفسير»[1].

وقد مكَّن هذا الجدل التفسيريُّ للنصِّ بعض التساؤلات المعرفيَّة التي نسوقها علىٰ الشكل الآتي:

- كيف يمكن الوصول إلىٰ معنىٰ النصِّ القرآنيِّ بشكلٍ موضوعيٍّ؟
- هل في استطاعة المؤوِّل الوصول إلىٰ كمال القصد الإلهيِّ؟

إنَّ التأويل قد فتح باب الاجتهاد علىٰ مصراعيه، فأعطىٰ للمؤوِّل حرّيَّة واسعة في فهم النصِّ، بالرغم من أنَّ التفسير بالمأثور - بحسب المنهجيَّة المتَّبعة - قد يضع بيد المفسِّر إمكانيَّة موضوعيَّة للفهم، حيث إنَّ «الاتِّجاه الأوَّل يتجاهل المفسِّر، ويلغي وجوده لحساب النصِّ وحقائقه التاريخيَّة واللغويَّة»[2].

إنَّ هذين المنهجين في قراءة النصِّ الدِّينيِّ قد شكَّلا وعي المفسِّرين في العصر الحديث، كما حازا سابقاً علىٰ اهتمام كلِّ المفكِّرين؛ كابن حزم، وابن رشد،

---

(١) الصالح، مباحث في علوم القرآن، مصدر سابق، ص ٢٩٢.

(٢) حرب، عليّ: لعبة المعنىٰ، فصول في نقد الإنسان، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩١م، ص ١٩٩.

والآمدي، وابن عربي، والسهروردي، والزركشي، ونُدرج هنا بعض أفكارهم فيما يتعلَّق بالتأويل:

فقد عدَّ ابن حزم التأويل انحرافاً عن النصِّ وعن صورته الحقيقيَّة، وتجاهلاً للنصِّ وللحقيقة في آنٍ واحدٍ؛ فاللغة عند ابن حزم لا تحتاج للبحث عن الظاهر أو الباطن، والنصُّ الدِّينيُّ - عنده - وحيد التفسير، له حقيقة واحدة فعليَّة، الوصول إليها يستوجب رؤية موحَّدة للتعامل معه.

وقد عرَّف ابن رشد التأويل في (فصل المقال) بأنَّه: «إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقيَّة إلىٰ الدلالة المجازيَّة، من غير أنْ يخلَّ في ذلك بعادة اللسان في التجوُّز في تسمية الشيء بشبيهه، أو سببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك»[١]. لقد خصَّ ابن رشد المجاز بتركيز شديد، واعتبر أنَّ للُّغة وجهين: وجه ظاهر، وآخر خفيٌّ.

ويصل الآمدي إلىٰ التفريق بين التفسير الذي يتعلَّق بالظاهر وبالتأويل الذي يُعنىٰ بما هو خفيٌّ، ولذلك قال:

أمَّا التأويل من حيث هو تأويل، مع قطع النظر عن الصحَّة والبطلان، هو حمل اللفظ علىٰ غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له بدليل يعضده[٢].

وإذا كان التأويل هو صرف اللفظ علىٰ غير مدلوله الظاهر إلىٰ معنىٰ محتمل، فإنَّ «هذا الصرف لا يقوم علىٰ القطع، بل يسير في ساحة الظنِّ»[٣].

---

(١) أبو زيد، نصر حامد: النصُّ، السلطة، الحقيقة. الفكر الدِّيني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، ط٢، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧م، ص ١٥٧.

(٢) المصدر السابق، ص ١٥.

(٣) تحريشي، محمّد؛ باديس، محمّد: تأويل النصِّ القرآني عند نصر حامد أبو زيد، مجلَّة علامات، المغرب، عدد ٣٠، ٢٠٠٨م، ص ٧٥.

أمَّا ابن عربي، فقد أثرىٰ التقارب بين الأبستمولوجيا والتأويل، مستثمراً بشكل أساس هذه الإشكاليَّة في نطاق أوسع، ففي كتابه «الفتوحات المكّيَّة» يجعل من التأويل عبارة عمَّا يؤول إليه ذلك الحديث الذي حدث عنده في خيال المتلقِّي، فهو ينقله من خيال إلىٰ خيال؛ لأنَّ السامع يتخيَّله علىٰ قدر فهمه، فقد يطابق الخيال الخيال، خيال السامع مع خيال المتكلِّم، وقد لا يطابق، فإذا طابق سُمّي فهماً عنه، وإنْ لم يطابق فليس بفهم(١).

بينما فرَّق السهروردي بين التفسير والتأويل، فالتفسير عنده «علم نزول الآية وشأنها وقصَّتها وأسباب نزولها، وهذا محظور علىٰ الناس كافَّة القول فيه إلَّا بالسماع والأثر»(٢)، وأمَّا التأويل فهو جعل النصِّ الدِّينيِّ يتَّسع في معناه بحسب قُرَّائه ودرجة معرفتهم وعمق فهمهم، حيث جعل التأويل «صرف الآية إلىٰ معنىٰ تحتمله إذا كان المحتمل الذي يراه يوافق الكتاب والسُّنَّة، فالتأويل يختلف باختلاف حال المؤوِّل: من صفاء الفهم، ورتبة المعرفة»(٣)، فالفعل التأويليُّ عند السهروردي يتجاوز حدود اللغة، ويتغيَّر وفق حالة المؤوِّل ووضعيَّته.

وقد ميَّز الزَّركشيُّ التفسير من التأويل، حسب وظيفة كلٍّ منهما، بعد معاينة دقيقة لمجموعة من التفاسير، يقول:

التأويل صرف الآية إلىٰ معنىٰ موافق لما قبلها وما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسُّنَّة من طريق الاستنباط(٤).

---

(١) أبو زيد، النصُّ، السلطة، الحقيقة. الفكر الدِّيني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة، مصدر سابق، ص ١٦.

(٢) الزركشي، بدر الدِّين: البرهان في علوم القرآن، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط٣، بيروت، دار الفكر للنشر والطباعة والتوزيع، ١٩٨٠م، ج ٢، ص ١٥٠.

(٣) تحريشي؛ باديس، تأويل النصِّ القرآني عند نصر حامد أبو زيد، مصدر سابق، ص ٧٥.

(٤) أبو زيد، إشكاليَّة القراءة وآليَّات التأويل، مصدر سابق، ص ٢٦.

ثالثاً: المعارف الحديثة وإشكاليَّة قراءة النصِّ الدينيِّ:

إنَّ السؤال الذي يطرح نفسه اليوم، هل هناك إمكانيَّة اعتماد بعض المعارف الجديدة - كاللسانيَّات، والتفكيك، وتحليل الخطاب بآليَّاته وأبعاده وخلفيَّاته الفكريَّة والإيديولوجيَّة - في سبيل قراءة النصِّ وفهمه بشكلٍ عامٍّ، والنصِّ الدِّينيِّ بشكلٍ خاصٍّ، والقرآنيِّ بشكلٍ أخصّ، وما إنْ كانت هناك مشاكل منهجيَّة ومعرفيَّة تعترض سبيل هذا النوع من القراءات؟ وهل النصُّ الدِّينيُّ يتحمَّل تعدُّد القراءة، بعيداً عمَّا يمكن أنْ يحدث من زللٍ منهجيٍّ؟ وهل هناك إمكانيَّة لتوظيف هذا الضرب من المعارف في مقاربة سليمة للنصِّ القرآنيِّ بشكلٍ خاصٍّ، والنصِّ الدِّينيِّ بشكلٍ عامٍّ، وأيِّ نصٍّ بشكل أعمّ؟

إنَّ النظريَّة اللسانيَّة في شكلها الحديث لم تصل إلىٰ درجة الاكتمال. وكلُّ نظريَّة لم تكتمل ولم تصل إلىٰ الصيغة المقبولة، لا يمكن استعمالها خارج اللسانيَّات، لتوظيفها مثلاً في تحليل النصِّ الأدبيِّ أو الدِّينيِّ أو القانونيِّ، أو في حقول علميَّة مختلفة؛ إذ لم تصل بعد إلىٰ هذا النضج. ولذلك إذا قُورِنت اللسانيَّات الحديثة - علىٰ سبيل المثال - باللغويَّات العربيَّة القديمة التي قامت أصلاً علىٰ معالجة النصِّ القرآنيِّ والنصِّ الدِّينيِّ، ستجد أنَّها - اللسانيَّات الحديثة - ما زالت في طور النضج، وأنَّها لم تصل بعد إلىٰ التفكير اللغويِّ العربيِّ القديم، لا فيما يخصُّ المقاربة الدقيقة للنصِّ، ولا فيما يخصُّ النضج في التصوُّر؛ فمثلاً نتحدَّث الآن عن نظريَّة التناصِّ(1)، التي نجد لها جذوراً فيما قام به الزمخشري، حيث كان من ممارسي فكرة التناصِّ في تحديد معاني الآيات، بينما ما زالت هذه الفكرة في كثير من النظريَّات اللسانيَّة غير مكتملة.

كما أنَّ ابن طباطبا العلوي هو صاحب مشروعٍ نظريٍّ متكامل لنظريَّة التناصِّ،

---

(1) Inter-Textualité

وكان له وعي معرفيٌّ كبير بهذه المسألة. وتضاهي تأسيسات ابن طباطبا، ما توصَّلت له رائدة التناصِّ المعاصر الباحثة جوليا كريستيفا[١].

وفي هذا الصدد، ما الذي يجعل الكثير من المشتغلين في الحقل اللسانيِّ أو الحقول المعرفيَّة المختلفة، في عالمنا العربيِّ، يصرُّون علىٰ نقل ما وصلت إليه اللسانيَّات الغربيَّة في تعاملها مع النصوص المختلفة، وتطبيقها علىٰ نصوصنا المرجعيَّة؛ سواء أكانت نصوصاً دينيَّة، أم تراثيَّة، أم أدبيَّة، أم غير ذلك؟

وفي تجربة محمّد أركون الدليل علىٰ أنَّ الأُطُر المفهوميَّة الأصليَّة للتفكير لا تنجز إلَّا داخل اللسان الذي ينطق به هذا التفكير نفسه، فهو لا ينفكُّ يصف بنية القرآن بالبنية الميثيَّة، ملوِّحاً بأنَّ هذا اللفظ غزير المعنىٰ، بعيد الغور من الناحية الأنثروبولوجيَّة، وإنْ كانت مقاربته جديرة بالدرس، ولكنَّها «تفتقد روح الصرامة العلميَّة؛ إذ لا نجده يُميِّز بين الرؤية التي انغرست فيها هذه المفاهيم بادئ الأمر والمقام الذي سترحل إليه، ومثال ذلك: تعريف أركون القرآن بأنَّه (خطاب أُسطوريُّ البنية)، فلفظ الأُسطورة في هذا التعريف لا يمكن أنْ تستسيغه الرؤية الفكريَّة العربيَّة الإسلاميَّة بالمنظور القديم، ولا بالمنظور المعاصر؛ لامتناع المناسبة بين مجالَي التداول»[٢].

إنَّ اللسانيَّات ما زالت في طور النضج، ولم تصل بعد إلىٰ مستوىٰ التفكير اللغويِّ العربيِّ القديم، لا فيما يخصُّ المقاربة الدقيقة للنصِّ، ولا فيما يخصُّ النضج في التصوُّر[٣].

وهناك تهافت غير مبرَّر لدىٰ بعض المعاصرين، بادِّعائهم صنعهم الحقيقة، حتَّىٰ

---

(1) Julia Kristeva

(٢) الحباشي، حبيب: «في نقد مشروع أركون الفكري الحداثوي»، مجلَّة روح الحداثة، عدد ١، تونس، ٢٠١٢م، ص ٧.

(٣) الأوراغي، محمّد: اللسانيَّات الحديثة وقراءة النصِّ الدِّينيِّ، حوار أجراه اللغوي المغربي مع (مدارك)، انظر: المقالة علىٰ الموقع: (http://www.qamat.org/).

وإنْ أُخِذَت من مؤلَّفاتنا القديمة. إذن، بعض الدراسات الأدبيَّة في العالم العربيِّ تستعجل كثيراً؛ وخصوصاً في هذا الموضوع؛ لأنَّها تبحث عن الجديد. وهذا الجديد هو الإتيان ببعض المفاهيم، وأحياناً لا يعرفون أنَّ هذه المفاهيم لا تفيد النصَّ الدِّينيَّ، ولا يجب أنْ يُفهَم من هذا الكلام أنَّه لا مناص من الاستفادة من اللسانيَّات الحديثة للتعامل مع النصِّ بصفة عامَّة، ويستبطن هذا الكلام اعتقاداً بأنَّ فكرنا اللغويّ القديم قادر علىٰ صياغة تعامل سليم مع نصوصنا المرجعيَّة.

هذه النظريَّات اللسانيَّة المعاصرة - في المستوىٰ الحالي - لا يمكن أنْ تكون مفتاحاً لدراسة النصِّ القرآنيِّ.

فالبنيويَّة سارية في جميع النماذج النحويَّة والنظريَّات اللسانيَّة. وهي لا تعتمد علىٰ الدلالة والمضمون، ولا تظهر في الثنائيَّات، أي إنَّ الشيء الواحد ليست له قيمة في حدِّ ذاته، وإنَّما يكتسب قيمته بالقياس فيما يدخل معه في علاقة؛ بمعنىٰ آخر، لا تُحدِّد عنصراً معيَّناً بالقياس إلىٰ ذاته، وإنَّما تُحدِّد قيمته بالقياس إلىٰ القِيَم التي يأخذها في تجانسه مع آخرين، فهذه هي الفكرة الأساس التي أتىٰ بها دو سوسير[1] فيما يخصُّ البنيويَّة.

إنَّ النصَّ تظهر دلالته الخفيَّة والظاهرة، «وهو الأمر الذي يجعل القارئ يصطنع آليَّات معيَّنة لتطويع المقروء للوصول إلىٰ كنهه بالوقوف علىٰ دلالته النصّيَّة أحياناً، وبالانصراف عنها إلىٰ ما سواها أحياناً أُخرىٰ. وعليه، تُعَدُّ ثنائيَّة الوضوح والغموض مقوِّماً أساسيًّا للمنوال التفسيريِّ والتأويليِّ، حيث يتعلَّق مجال الوضوح بالدلالات المفهومة بمنطوقها الذي تتحقَّق منه الفائدة»[2].

---

(1) De Saussure

(٢) حسَّاني، «الدلالة بين ضرورة النصِّ وإمكان التأويل مقاربة لسانيَّة لآليَّات القراءة وثقافة المقروء في التراث العربي»، مصدر سابق، ص ٥١.

إنَّ الذي يُعطي النظام اللغويَّ مرونته في تعيين الدلالات المتعاقبة، هو انحصار عناصر هذا النظام ومحدوديَّتها؛ ولذلك يلجأ هذا النظام إلىٰ ابتكار أنظمة إبلاغيَّة أُخرىٰ، تكون امتداداً لنظامه الشكّليِّ، «وهذا ما يُؤكِّد علىٰ تعالي لغة النصِّ القرآنيِّ؛ لكونها تلاحق المعنىٰ المطلق، والدلالة المطلقة الممتدَّة عبر الزمان والمكان، فكان نظامها المحايث موحَّداً في تعدُّده؛ وذلك ليشارك التعدُّد الثقافيَّ للمجتمعات المتتالية، والتي تطرح نظامها المعرفيّ المتَّسق مع بنيتها الذهنيَّة التي هي نتاج جدلها مع الواقع»[1].

خاتمة:

لقد تأكَّد لدىٰ أغلب الدارسين أنَّ تطبيق قواعد التأويليَّة علىٰ القرآن الكريم لن يُؤدّي إلىٰ نتائج علميَّة موضوعيَّة؛ لأنَّ المقاربة غير منهجيَّة أساساً، انطلاقاً من أنَّ القرآن الكريم يتمايز عن سواه من الكُتُب الدِّينيَّة وغير الدِّينيَّة تمايزاً جوهريًّا.

وفي الختام، نقول: إنَّ الصيغة التفسيريَّة للنصِّ الدِّينيِّ التي تجعل التأويل ممكناً إلىٰ حدٍّ ما، تكشف عن أنَّ منظومة اللغة هي التي تتكلَّم من خلال هذا التأويل، من حيث إنَّ اللغة هي مجال خامٌّ للفهم والتفسير، فالانفتاح الوجوديِّ عند المتلقِّي - من خلال وعيه بوجوده الذاتيِّ - يجعل عمليَّة الفهم ممكنة، وهي إشكاليَّة ارتبطت باللغة والدلالة، وكانت القاعدة التي انطلق منها الفكر الإسلاميُّ لتأسيس علاقته بالنصِّ.

ورغماً عن محاولات بعضهم زعزعة روح القداسة عن النصِّ الدِّينيِّ عموماً، والنصِّ القرآنيِّ خصوصاً، من خلال قراءات الحداثة وما بعد الحداثة، والرغبة في

---

(١) منقور، عبد الجليل: النصُّ والتأويل، دراسة دلاليَّة في الفكر المعرفي التراثي، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعيَّة، ٢٠١٠م، ص ٢٢.

التوافق مع الاتِّجاهات الغربيَّة، فإنَّ القراءة المعاصرة هي واحدة من مقتضيات العصر، استجابةً لمنطق التحدّيات المعرفيَّة التي تواجهنا اليوم في زمن التحوُّلات العميقة في كلِّ المفاهيم الإبستمولوجيَّة. ولكن علينا رصد طبيعة هذه القراءة، وتفحُّص آليَّاتها، تأسيساً علىٰ مبدأ التمايز الذي يقوم عليه النصُّ القرآنيُّ.

* * *

السرُّ في غموض النصّ

الهرمنيوطيقا والتفكيكيّة، وغموض النصوص الدّينيّة[1]

عليّ رضا قائمي نيا

ملخَّص:

يتمحور البحث في هذه المقالة حول طبيعة النظريَّات التي طُرِحَت لمعالجة غموض النصوص الدِّينيَّة وبيان دلالاتها، والتوجُّهات الهرمنيوطيقيَّة بطبيعة الحال لم تُوضِّح السبب في هذا الغموض بشكلٍ مناسبٍ، فعلىٰ سبيل المثال برَّر بعض الباحثين الهرمنيوطيقيِّين الأمر بدعوىٰ أنَّ هذه النصوص محفوفة بالأسرار والغموض لكونها تتحدَّث عن عالمٍ ماورائي غير محسوس؛ إلَّا أنَّ هذا التبرير لا يمتُّ بصلةٍ إلىٰ ذات دلالة النصِّ الدِّيني ومعناه، وليس له ارتباط بتحليله هرمنيوطيقيًّا، وإنَّما هو ناظر إلىٰ تلك القضايا العامَّة التي تتحدَّث النصوص الدِّينيَّة عنها.

بناءً علىٰ ما ذُكِرَ، تطرَّق كاتب المقالة إلىٰ بيان الموضوع في نطاق الأُصول المتعارفة لتأويل النصوص، حيث بادر إلىٰ تحليل بعض هذه الأُصول المعتمدة في الهرمنيوطيقا المعاصرة ومنهج التفكيك بهدف بيان السبب في احتواء النصوص الدِّينيَّة علىٰ معاني ودلالات غامضة - مستبطنة - لكونها تفي بدور كبير في هذا المضمار؛ والنظريَّات التي تمَّ تسليط الضوء عليها هنا عبارةٌ عمَّا يلي:

---

(١) المصدر: قائمي نيا، علي رضا. (١٣٧٩ش). المقالة بلغة الفارسيَّة بعنوان «راز راز متن»، في مجلَّة «هفت آسمان» الفصليَّة، العدد ٨، ص ٢٣٥ - ٢٥٢ .

تعريب: أسعد مندي الكعبي.

- تعيُّن المعنىٰ.
- عدم تعيُّن المعنىٰ.
- البتّيَّة (قابليَّة البتِّ).

كما تضمَّن البحث شرحاً وتحليلاً لمختلف النظريَّات ذات الصلة بالموضوع علىٰ ضوء هذه الأُصول، وبعد أنْ أثبت الباحث كون التعيُّن وقابليَّة البتِّ أمرين نسبيَّين، ساق البحث نحو الموضوع الأساسي الذي دُوِّنت المقالة لبيان تفاصيله؛ وفي نهاية المطاف ذكر رأي العلَّامة السيِّد محمّد حسين الطباطبائي - صاحب تفسير الميزان - وقارنه مع الآراء الهرمنيوطيقيَّة الخاصَّة بالموضوع، والنتيجة النهائية التي توصَّل إليها فحواها أنَّ رأي العلَّامة ينسجم مع الرأي الذي مطروح في المقالة.

وقبل أنْ نخوض في تفاصيل البحث لا نرىٰ بأساً في التنويه علىٰ حقيقة ثابتة لا يُنكِرها أحد حول القرآن الكريم، ألَا وهي كونه كتاباً سماويًّا زاخراً بالأسرار والمعارف العميقة التي يواجه الباحث أحياناً صعوبةً كبيرةً في معرفة كُنهها، وأحياناً أُخرىٰ تصبح مستحيلةً لنا كبشرٍ؛ وكما هو معلوم فالمفسِّرون قاطبةً متَّفقون علىٰ هذا الأمر الذي تمَّ التأكيد عليه في الأحاديث والروايات، ومن جملتها: «**القرآن ظاهره أنيقٌ، وباطنه عميقٌ، لا تُفنىٰ عجائبه، ولا تنقضي غرائبه**»[1]، ومنها: «**إنَّ للقرآن ظهراً وبطناً، ولبطنه بطناً، إلىٰ سبعة أبطنٍ**»[2].

إنَّ معاني القرآن الكريم ذات طبقات متداخلة باطنيَّة وظاهرة، وطبقاته الداخليَّة المستبطنة تشتمل بحدِّ ذاتها علىٰ طبقاتٍ أُخرىٰ؛ وهذه الميزة نلمسها في

---

(١) أبو عليٍّ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، منشورات دار إحياء التراث العربي، لبنان، بيروت، ج ١، ص ١٩.

(٢) محسن الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، منشورات مؤسَّسة الأعلمي، لبنان، بيروت، ج ١، ص ٥٩.

جميع النصوص الدِّينيَّة لكنَّها أكثر تحقُّقاً في هذا الكتاب المقدَّس، لذلك تُطرَح العديد من التساؤلات في هذا المضمار، منها ما يلي:

- ما السبب في كون النصوص الدِّينيَّة تستبطن معاني خفيَّة؟
- ما السبب في صعوبة أو استحالة الغور في عمق النصوص الدِّينيَّة؟

إذن، الإجابة عن هذين السؤالين هي المحور الأساسي الذي يرتكز البحث عليه في المقالة التي بين يدي القارئ الكريم، وإلىٰ جانب ذلك تطرَّق الباحث إلىٰ بيان الحكمة من السرِّ المستبطن في النصِّ علىٰ ضوء الأُصول الهرمنيوطيقيَّة المعاصرة، وكذلك طرح الموضوع في إطارٍ مقارنٍ مع آراء العلَّامة الطباطبائي التي تتناسب مع محور البحث.

وتجدر الإشارة هنا إلىٰ ثلاث نقاط أساسيَّة قبل الخوض في تفاصيل البحث بغية بيان اختلاف هدفنا الأساسي عمَّا تمَّ تدوينه من قِبَل الباحثين الآخرين في هذا الصعيد:

١ - رغم أنَّ النصوص الدِّينيَّة زاخرة بالأسرار والتعاليم المستبطنة، لكن فيها ما هو واضح ولا يكتنفه أيُّ غموضٍ، لذا لا يمكن ادِّعاء أنَّ عالم هذه النصوص مجهول علىٰ نحو مطلق.

لا يختلف اثنان في عمق مجاهيل هذه النصوص، ونقاشنا لا يدور في فلك الجوانب الواضحة منها، بل يرتكز علىٰ تلك الجوانب المحفوفة بالغموض والهدف من ذلك هو بيان هذا الغموض.

٢ - الغموض لا يقتصر علىٰ النصوص الدِّينيَّة فحسب، وبالرغم من أنَّ بعض النصوص تقتضي بذاتها عدم تعدُّد معانيها المستبطنة وعدم تداخلها مع بعضها كما هو الحال بالنسبة إلىٰ نصوص بعض العلوم مثل النحو والصرف والرياضيَّات والفيزياء، إلَّا أنَّ بعضها ليس كذلك، أي إنَّها ذات معاني

مستبطنة عديدة كما هو الحال بالنسبة إلىٰ الشعر، وهذا الغموض ليس علىٰ نسق واحد بطبيعة الحال، فأحياناً حينما نقارن أشعار أحد الشعراء مع ما نظمه شاعر آخر نجدها أكثر غموضاً وإضماراً في الدلالة بحيث تتضمَّن عدَّة طبقات باطنيَّة وظاهرة من المعاني، ولو أردنا معرفة السبب في ذلك فلا بدَّ لنا من البحث عن الهدف الوظائفي لها، فهناك أشعار تُنظَم لأهداف تعليميَّة وتربويَّة، في حين منها ما يهدف إلىٰ الإخبار عن أوضاع ذاتيَّة وحالات باطنيَّة للشاعر.

٣ - إنْ أردنا بيان السبب في غموض النصوص الدِّينيَّة فلا بدَّ لنا من اللجوء إلىٰ الأُصول الهرمنيوطيقيَّة والتفكيكيَّة[١] والإبستمولوجيَّة، وبما أنَّ الهدف من تدوين المقالة هو بيان السرِّ في غموض هذه النصوص فقد اعتمد الباحث فيها علىٰ النظريَّات المطروحة في رحاب الأُصول المذكورة.

حينما نتحدَّث عن غموض النصِّ نقصد من ذلك قصور فهمنا عن إدراك المعنىٰ أو المعاني المستبطنة فيه، وهذا الغموض مرتبط من ناحيةٍ بمعناه، ومن ناحيةٍ أُخرىٰ له ارتباط بفهمنا، وإزالته مرهونة بتلك النظريَّات التي نعتمد عليها بغية كسب فهم بخصوص المعنىٰ؛ وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أنَّ أفضل الأُصول الهرمنيوطيقيَّة والتفكيكيَّة والإبستمولوجيَّة وأكثرها فائدةً هي التي طُرِحَت في نظريَّات تعيُّن المعنىٰ أو عدم تعيُّنه[٢] والبتِّيَّة (القابليَّة علىٰ البتِّ)[٣]، فهذه النظريَّات تسهم في بيان دلالة النصوص الدِّينيَّة وتعيننا علىٰ تفسيرها؛ حيث سنُسلِّط الضوء عليها بشكل مجمل ضمن مباحث هذه المقالة.

---

(1) deconstruction

(2) Determinacy of Meaning

(3) Decidability

أوَّلاً: تعيُّن المعنى أو عدم تعيُّنه:

مفسِّر النصِّ بطبيعة الحال يسعىٰ دائماً إلىٰ استكشاف معناه، والنصُّ بدروه متقوِّم علىٰ مؤشِّرات لغويَّة متلاحمة مع بعضها وفق قواعد معيَّنة، لذا فهو بمعونة هذه المؤشِّرات ومن خلال تطبيق القواعد المذكورة، يسعىٰ إلىٰ فهم دلالة النصِّ الذي يتعامل معه.

النصُّ بحسب ما هو متعارف ذو معنىٰ ثابت ومتعيّن، والشخص الذي يتصدَّىٰ لعمليَّة التفسير يغور في عمقه بغية استكشاف دلالته، فنحن عادةً ما نتحدَّث عن هذه الدلالة ونتساءل عمَّا إنْ استطعنا فهم مغزاها أو لا، وهل هذا الفهم يعكس المعنىٰ الحقيقي للنصِّ أو لا؟ وبتعبيرٍ أكثر دقَّةً، فالمفسِّر قد يتمكَّن من فهم الدلالة الصحيحة للنصِّ، أو ربَّما يخفق في ذلك ويكون فهمه خاطئاً؛ لذا نجد الكثير من النظريَّات التي تُطرَح في هذا السياق تندرج ضمن مختلف التوجُّهات الهرمنيوطيقيَّة التي هي جديدةٌ من نوعها في عالم تأويل النصوص.

من هذه النظريات ما يُؤكِّد علىٰ كون معنىٰ النصِّ ثابتاً ومتعيّناً، بينما هناك نظريَّات تعارض هذا التوجُّه ولا يعتقد أصحابها بدوام معنىٰ النصِّ وثبوته إلىٰ الأبد، لذلك ادَّعوا أنَّه يتضمَّن معاني عديدة غير متناهيَّة، ومن هذا المنطلق قالوا إنَّ المفسَّر حتَّىٰ لو تمكَّن من الغور في عمق النصِّ فهو سيقع في متاهات دلاليَّة وبالتالي يعجز عن تعيين معنىٰ قطعي وثابت له.

وإلىٰ جانب هاتين الفئتين من النظريَّات، هناك نظريَّات تبنَّىٰ أصحابها طريقاً وسطاً بين التعيُّن وعدم التعيُّن، وفحواه عدم اعتبار معنىٰ النصِّ متعيّناً بالكامل وفي الحين ذاته فإنَّ عدم التعيُّن هذا ليس مطلقاً؛ إذ النصُّ برأيهم حتَّىٰ وإنْ لم يتمحور حول معنىٰ واحد متعيّن، فهو في ذات الوقت لا يتضمَّن معاني غير متناهية، وكما هو واضح من نظريَّتهم فهي تركُّب بين التعيُّن وعدم التعيُّن لكنَّها مع ذلك تعتبرهما أمرين منفصلين عن بعضهما.

وفيما يلي نذكر تفاصيل أكثر حول الموضوع:

١ - أتباع المدرسة القصديَّة[1] مثل إريك دونالد هيرش[2] أكَّدوا علىٰ وجود معنىٰ واحد ثابت للنصِّ - معنىٰ متعيّن - بحيث يتطابق بالكامل مع قصد المؤلِّف، إلَّا أنَّ نظريَّتهم هذه واجهت نقداً لاذعاً من قِبَل أصحاب الرؤية الهرمنيوطيقيَّة الحديثة؛ لأنَّ معظمهم تبنَّوا الرأي المقابل، أي عدم تعيُّن النصِّ؛ إلَّا أنَّ من يتَّبع هكذا أُسلوب عادةً ما يكون فكره متلوِّناً ولا يستقرُّ علىٰ طابعٍ خاصٍّ، حيث يتصوَّر أنَّه من خلال نقض نظريَّات الطرف المقابل يثبت صواب نظريَّته.

٢ - تشهد الساحة الفكريَّة في عصرنا الراهن رواج وجهتين فكريَّتين متناغمتين مع بعضهما بخصوص مسألة عدم تعيُّن معنىٰ النصِّ، وهما منبثقان إلىٰ حدٍّ من منشأ مشترك إلَّا أنَّ الآراء التي تُطرَح في رحابهما مختلفة عن بعضها.

وكما هو واضح تشترك هاتان الوجهتان الفكريَّتان في تبنّي الرأي القائل بعدم تعيُّن معنىٰ النصِّ، حيث تتقوَّم إحداهما علىٰ هرمنيوطيقا هانز جادامير الفلسفيَّة[3] وتفكيكيَّة جاك دريدا؛ والجدير بالذكر هنا أنَّ هذين المفكِّرَين الغربيَّين سلكا النهج اللغوي الذي تبنَّاه مارتن هايدغر لكنَّ كلَّ واحدٍ منهما طبَّقه في نطاقٍ يختلف عمَّا تبنَّاه نظيره.

لا شكَّ في أنَّ تحليل جميع تفاصيل الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة والتفكيكيَّة بشكلٍ مسهبٍ، يقتضي تدوين بحثٍ واسعٍ، ونحن هنا في صدد بيان أهمّ المسائل المرتبطة بالموضوع علىٰ ضوء نظريَّتي تعيُّن معنىٰ النصِّ وعدم تعيُّنه.

جادامير أكَّد علىٰ وجود أوجه شبه بين قراءة النصِّ والتجربة الفنّيَّة واللعب، فالألعاب والآثار الفنّيَّة برأيه متقدِّمة في وجودها علىٰ اللَّاعبين والمشاهدين، إذ

---

(1) Intentionalists

(2) Eric Donald Hirsch

(3) Hermeneutical Philosophy

حينما يشارك إنسان في لعبةٍ ما فهو يدخل في مضمارٍ جديدٍ له أُصوله وقوانينه الخاصَّة التي تُحدِّد ما يجب عليه فعله أو تركه، كما أنَّ المشاهد حينما يشاهد أثراً فنّيًّا فهو يطأ نطاقاً فيما وراء نطاق حياته المتعارفة ويدخل في ميدان جديد؛ وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أنَّ الفنَّ ليس وهماً وتصوُّراً صرفاً، بل هو عالم تحكمه أُصول وقواعد خاصَّة يجب علىٰ المشاهد أنْ يراعيها؛ لذا فإنَّ قارئ أحد النصوص يلج في عالم قراءته ضمن أجواء جديدة تحكمها أُصول وقواعد خاصَّة، وهو بطبيعة الحال مكلَّف بالعمل علىٰ أساسها.

وأمَّا وجه الشبه الآخر الذي أشار له جادامير فهو التمثيل الشخصي أو النيابة الذاتيَّة[1]، إذ لا يمكن اعتبار اللعبة بأنَّها مجموعة من القوانين الثابتة المدوَّنة، بل هي نشاطٌ يُؤدِّيه اللَّاعبون وفق ضوابط خاصَّة، لذا حتَّىٰ وإنْ تقدَّمت عليهم في وجودها باعتبار أنَّها تُلزمهم بالعمل حسب قواعدها المتعارفة، لكنَّ وجودهم يعتبر أمراً ضروريًّا لتحقُّقها علىٰ أرض الواقع. هذه الميزة وصفها بالتمثيل الشخصي كما ذكرنا، فاللعبة تعكس أفعال اللَّاعبين ضمن قواعدها الخاصَّة، أي إنَّها تتبلور ضمن هذه الأفعال؛ والميزة الهامَّة التي يتَّصف بها التمثيل الشخصي هي قابليَّته علىٰ التغيُّر والتحوُّل، فحتَّىٰ وإنْ ساهم اللَّاعبون ببلورة اللعبة علىٰ أرض الواقع، لكنَّها يمكن أنْ تتغيَّر، وبطبيعة الحال من النادر جدًّا أنَّنا نجد لعبتين منطبقتين بالكامل علىٰ بعضهما، إذ كلُّ لعبة تختلف عن الأُخرىٰ ولو اختلافاً بسيطاً. بعد ذلك استنتج أنَّ هذا المثال يمكن تطبيقه علىٰ ما النصوص أيضاً لبيان ما إنْ كانت صائبةً أو لا، فعندما نقرأ كتاباً في فتراتٍ زمنيةٍ متباعدةٍ نجد أنَّ كلَّ قراءةٍ لاحقةٍ تختلف عن سابقتها، والسبب في ذلك طبعاً هو كون النصِّ متغيِّراً، وهذا التغيُّر يقتضي عدم تعيُّن المعنىٰ.

---

(1) Self - representation

وبعد الأمثلة التي ذكرها، استدلَّ علىٰ عدم تعيُّن معنىٰ النصِّ هكذا: كما أنَّ محتوىٰ كلِّ لعبة يتعيَّن بحسب لاعبيها، كذلك يتعيَّن محتوىٰ النصِّ في الآثار الفنّيَّة والنصوص بحسب من يُتعامَل معها، أي إنَّ معانيها تتعيَّن وفق أذهان مشاهديها وقُرَّائها؛ فاللَّاعب حينما يلعب يُضفي للعبة وجوداً علىٰ أرض الواقع، وكلُّ لعبة من شأنها أنْ تتغيَّر مع تغيُّر ظروف لاعبيها، وهذا هو حال قارئ النصِّ، حيث يكتسب معناه بحسب الظروف والأوضاع المعاصرة له؛ لأنَّ الدلالة النصّيَّة مرهونة بظروف القارئ، لذا كلَّما تغيَّرت الظروف يتغيَّر معناه(١).

لو أقررنا بأوجه الشبه التي ذكرها جادامير بين قراءة النصِّ وبين اللعبة ومشاهدة الآثار الفنّيَّة، فلا محيص لنا عندئذٍ من الإذعان لجميع النتائج التي تتمخَّض عنها دون أدنىٰ شكٍّ وترديدٍ؛ إلَّا أنَّ معنىٰ النصِّ في الحقيقة محدَّد بأُطُر معيَّنة لا يمكن تجاوزها حتَّىٰ وإنْ اختلفت الظروف، لذا ليس من الصواب أنَّنا ننسب لكلِّ نصٍّ ما نشاء من معاني ودلالات، فنحن نعتقد بوجود اختلاف بين المعنىٰ الصائب والخاطئ للنصِّ، وكما هو واضح نجد نظريَّة جادامير تتعارض في أُطروحتها مع هذه الرؤية، فهو رغم تبنِّيه فكرة إمكانيَّة تغيُّر معنىٰ النصِّ مع تغيُّر الظروف، لم يُوضِّح السبب في عدم إمكانيَّة نسبة أيِّ معنىٰ كان لكلِّ نصٍّ، ولم يذكر السبب في عدم قدرة المفسِّر والقارئ علىٰ تجاوز الإطار الخاصِّ للدلالة النصّيَّة.

---

(١) يقول بعض الباحثين: إنَّ الطابع الحواري الذي يتَّصف به فهم الإنسان، له ارتباط بتغيُّر معنىٰ النصِّ حسب رأي جادامير؛ لكنَّنا نعتبر هذا الادِّعاء خاطئاً، إذ الطابع الحواري يرتبط بشكل أساسي بالبتّيَّة - القابلية علىٰ البتِّ -، واحتمال ارتباطه بالتغيُّر ضعيف، ناهيك عن أنَّ هذا المفكِّر الغربي وضع أُطراً خاصَّةً للمعنىٰ، حيث أكَّد علىٰ أنَّ معنىٰ النصِّ يجب وأنْ يُستوحىٰ من التراث tradition، وكلُّ تغيير في المعنىٰ يجب وأنْ يحدث في ذات هذا التراث الذي هو في الحقيقة سبب في تأطير المعنىٰ بإطار معيَّن، كما أنَّ التفكيك بين المعاني الصحيحة وغير الصحيحة لا بدَّ وأنْ يتقوَّم علىٰ التراث.
إذن، يمكن القول: إنَّ جادامير لم يكن يعتقد بوجود إطار محدَّد لمعنىٰ النصِّ في ذات التراث، بل اعتبر كلَّ نصٍّ يعكس معنىٰ معيَّن في التراث الذي جاء منه.

٣ - النهج التفكيكي في تأويل النصوص حتَّىٰ لو تقوَّم علىٰ أُسُس تختلف عن الأُسُس الهرمنيوطيقيَّة، إلَّا أنَّه يتناغم مع الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة في مجال تأييد فكرة عدم تعيُّن المعنىٰ.

نظريَّات المفكِّر جاك دريدا لها تعقيداتها الخاصَّة، فالاختصار والانتقائيَّة فيها قد أسفرا عن إيجاد مصاعب في فهم دلالتها؛ لذا سنحاول بيانها بقدر ما يتيح لنا المجال المحدود في هذه المقالة.

بدأ جاك دريدا بطرح آرائه علىٰ أساس نظريَّات فرديناند دو سوسور اللغويَّة[1] التي رفض فيها فكرة أنَّ الكلمات تعكس تصوُّرات ومفاهيم بسيطة نستشفُّ من خلالها حقيقة الكون الذي نعيش في كنفه، فحسب الرؤية السائدة في الأوساط العلميَّة يقال: إنَّ الكلمات والألفاظ قد وُضِعَت لتصوير مفاهيم ذهنيَّة تدلُّ بدورها علىٰ دلالات خاصَّة، وبما في ذلك إشارتها إلىٰ معاني الأشياء الموجودة علىٰ أرض الواقع؛ وعلىٰ هذا الأساس حاول سوسور طرح العديد من الاستدلالات التي تختلف عن هذا الاستنتاج بغية نقضه وطرح نظريَّة بديلة عنه، لذلك أكَّد علىٰ أنَّ كلَّ كلمة تتَّصف بمعناها ودلالتها الخاصَّة في المنظومة اللغويَّة نظراً لكونها تتعارض مع الكلمات الأُخرىٰ، إذ الكلمة بذاته تدلُّ علىٰ مفهوم يختلف عن مداليل المفاهيم الأُخرىٰ، ولو شبَّهنا اللغة بالشبكة، سوف نستنتج من ذلك أنَّ الكلمات في رحابها مجرَّد ثقوب فارغة بحدِّ ذاتها ولا تقتضي اشتمال أيِّ مضمون وإنَّما يتعيَّن نطاقها بالخيوط المحيطة بها، أي إنَّها محدودة بأُطُر معيَّنة.

فيما يلي نُوضِّح هذا المثال بمثالٍ آخر كي يتبيَّن للقارئ ما أراد سوسور قوله: في جميع اللغات توجد كلمات تدلُّ علىٰ مقدار درجات الحرارة، ومقياس درجة حرارة الماء عادةً ما يبدأ من الصفر وينتهي بالمائة، وبين هاتين الدرجتين توجد

(1) Saussure

آلاف النقاط – الدرجات – بحيث لم يُحدَّد لكلِّ واحدٍ منها اسم خاصٌّ، إذ إنَّنا لا نقرأ منها سوىٰ تلك الدرجات التي تمَّ تعيينها بأرقام خاصَّة كي نتعرَّف علىٰ مقدار الحرارة الموجودة؛ وهذا الأمر في الواقع هو ضربٌ من تبسيط الواقع، فحينما نقول: «يصبح الماء ساخناً عند بلوغه كذا درجة»، لا يعني ذلك أنَّ مفهوم الحرارة خارج عن إطار النظام اللغوي، لأنَّ كلمة «حرارة» لم تكتسب معناها من انطباقها مع عالم الواقع وانعكاسه فيها. وكذا هو الحال بالنسبة إلىٰ سائر الكلمات المشابهة مثل البرودة والغليان، فهي لا تكتسب معانيها ضمن المنظومة اللغويَّة المندرجة فيها إلَّا حينما تكون دلالتها لبيان مستوىٰ درجة الحرارة، أي إنَّ كلَّ واحدةٍ منها تقع في مقابل الأُخرىٰ باعتبار دلالتها علىٰ مقدار الحرارة من حيث كونه ضئيلاً أو كبيراً أو متوسِّطاً، لذلك تصبح كلمة «برودة» في مقابل «حرارة» وتكتسب معنىً مغايراً لها، والعكس صحيح، وبهذا يقال: إنَّ اللغة عبارة عن نظام للتفريق والتفكيك بين المعاني[1].

جاك دريدا استنتج من نظريَّة سوسور التفكيكيَّة نتيجةً متطرِّفةً للغاية، حيث قال: لو أنَّ اللغة في واقعها اعتُبِرَت كاللعبة للتفكيكيَّة، فهذه اللعبة سوف تستمرُّ إلىٰ ما لا نهاية؛ حيث تصبح اللغة مضماراً للتلاعب المتواصل بالمعاني والدلالات، ونتيجة ذلك هي تأخُّر تحصيل المعنىٰ وتعويقه، والنصُّ بدوره يصبح كالماكنة التي تنتج التأخير والتعويق باستمرارٍ ممَّا يعني عدم تعيُّن المعنىٰ، وبالتالي فإنَّ كلَّ معنىً يستلهمه القارئ من النصِّ يُعَدُّ مؤقَّتاً وغير نهائي[2].

نظريَّات دريدا في عصرنا الراهن أثارت جدلاً واسعاً في الأوساط العلميَّة،

---

(1) Differentiation

(٢) تطرَّق جاك دريدا إلىٰ الحديث بإسهابٍ عن نظريَّات فرديناند دو سوسور أشار إلىٰ طبيعة نهجها التفكيكي في كتاب دوَّنه تحت عنوان الغراماتولوجيا أو «في علم الكتابة».

وإثر ذلك شكَّك الكثير من المفكِّرين بالمبادئ الأساسيَّة للمنهج التفكيكي، ولا نرىٰ بأساً هنا في تقرير أحد النقاشات المطروحة بهذا الخصوص.

فحوىٰ كلام دريدا أنَّ الكلمات تكتسب معانيها ودلالاتها جرَّاء تقابل بعضها مع بعض، لذا كلُّ كلمة موجودة في النصِّ لا تكتسب معناها إلَّا علىٰ ضوء اختلاف دلالتها عن الكلمات الأُخرىٰ الموجودة فيه؛ ومن هذا المنطلق قال: إنَّ مصدر المعنىٰ هو كاللعب بالتباين الموجود بين الكلمات والتفكيك فيما بينها - اللعب بالألفاظ -، وهذا الأمر مستمرٌّ ولا يتوقَّف مطلقاً، فهو دائم ويستمرُّ إلىٰ ما لا نهاية ممَّا يُؤدِّي إلىٰ تأخير المعنىٰ وتعويقه.

دريدا وقع في مغالطة هنا، إذ هناك فراغ بين اللعب بالألفاظ وتأخُّر المعنىٰ، وهذا الفراغ يجعل من الصعب استنتاج ضرورة حدوث التأخُّر جرَّاء اللعب بالألفاظ، وربَّما يكون هذا الأمر غير منطقي من الأساس؛ والحقيقة أنَّ هذا المفكِّر خلط بين العمليَّة التي يتحصَّل منها المعنىٰ وعمليَّة تحليله، إذ إنَّ معنىٰ إحدىٰ الكلمات بحسب نظريَّة سوسور يتمُّ استحصاله علىٰ ضوء معاني الكلمات الأُخرىٰ من خلال التقابل الموجود فيما بينها، ولكن عندما نختار كلمةً ما ونحاول استكشاف دلالتها فنحن لاشعوريًّا نقوم في هذه الحالة بتحليل تقابل معنىٰ هذه الكلمة مع معاني جميع الكلمات الأُخرىٰ، لكن مع ذلك لا يحدث أيُّ تأخير أو تعويق في تحصيل المعنىٰ.

يبدو أنَّ دريدا تصوَّر وجود حركة متواصلة لذهني المتكلِّم والمستمع عندما تُستَخدم إحدىٰ الكلمات بحيث تسفر عن حدوث تقابلات متوالية ومتنوِّعة بين هذه الكلمة وسائر الكلمات، وقال: إنَّ هذه الحركة دائبة ولا تتوقَّف في جميع الأحيان والظروف؛ إلَّا أنَّ الواقع علىٰ خلاف ذلك، إذ ليس من الممكن حدوث هذه الحالة كما لا حاجة للمتكلِّم والمستمع لها، فنحن لـمَّا نختار كلمةً ما، عادةً ما

نأخذ بعين الاعتبار جميع التقابلات الموجودة فيما بينها وبين الكلمات الأُخرىٰ وفي الحين ذاته نحمل عليها معنىٰ خاصًّا بها.

ولا شكَّ في أنَّنا حينما نُوضِّح طبيعة عمليَّة التخصيص الدلالي لأحد الألفاظ نقول: إنَّه يكتسب معناه في مقابل معاني سائر الألفاظ، وهذا التقابل يحدث عندما نتحدَّث عن المنظومة اللغويَّة بكاملها، ففي هذه الحالة يحتمل حدوث تقابلات غير متناهيَّة ممَّا يسفر عن تأخُّر تحقُّق المعنىٰ المقصود من أحد الألفاظ؛ وهكذا تتواصل عمليَّة تصوُّر التقابل بين الألفاظ، وإثر ذلك يتأخَّر كسب معانيها ودلالاتها، إلَّا أنَّنا حينما نسعىٰ إلىٰ معرفة معنىٰ أحد الألفاظ بالتحديد، سوف تستحضر في أذهاننا جميع التقابلات التي نحتاج إليها في هذا المضمار كي يتَّضح لنا المعنىٰ الحقيقي، ومن ثَمَّ لا يحدث أيُّ تأخُّر أو تعويق في معرفة معنىٰ هذا اللفظ[1].

٤ - لو لم نأخذ بعين الاعتبار التعيُّن المطلق للمعنىٰ أو عدم تعيُّنه المطلق، ففي هذه الحالة لا بدَّ لنا من البحث عن تفاصيل الموضوع ضمن نظريَّات أُخرىٰ تُضيِّق من نطاق المعنىٰ؛ إلَّا أنَّ المعنىٰ في الحقيقة ليس مطلقاً بشكلٍ مبالغٍ فيه بحيث يتنوَّع إلىٰ ما لا نهاية، وفي الحين ذاته فهو ليس ضيِّق النطاق لدرجة أنَّه لا يصدق إلَّا علىٰ حالة واحدة فحسب.

الجدير بالذكر هنا أنَّ الباحثين غير متَّفقين في الرأي علىٰ طبيعة تلك العوامل التي تُضيِّق من نطاق معنىٰ النصِّ، وفي هذا السياق نكتفي بتقرير عاملين فقط ذكرهما أصحاب الرأي القائل بضيق نطاق المعنىٰ كسببين لعدم جواز القول بكونه مطلقاً:

السبب الأوَّل: نحن عادةً ما نعتقد بوجود اختلافٍ بين الفهمين الصائب والخاطئ للنصِّ، أي إنَّنا لا نقبل بكون كلِّ فهمٍ لمعناه مقبولاً؛ فيا ترىٰ ما السبب في ذلك؟ وكيف يمكننا إثبات صواب هذا الاعتقاد؟

(1) Against Deconstruction, pp. 54 - 66.

القائلون بضيق نطاق المعنىٰ يعتقدون بأنَّ الخلل الأساسي في نظريَّات عدم إمكانيَّة تعيُّن معنىٰ النصِّ بشكلٍ مطلقٍ هو تأكيدها علىٰ بيان هذا المعنىٰ بغضِّ النظر عن كيفيَّة تحقُّق الفهم الذي يضمن تحصيله، فنحن ما لم نقرّ بوجود قيود تُضيِّق نطاق دلالته، نكون عاجزين عن بيان كيفيَّة تحصيله.

إذن، الرأي القائل بضيق نطاق المعنىٰ الدلالي للنصِّ يُعتَبر أفضل وسيلة للتمييز بين الفهمين الصائب والخاطئ، بل يمكن اعتباره الوسيلة الوحيدة في هذا المضمار؛ إذ لو تصوَّرنا أنَّ المعنىٰ ذو مداليل غير متناهيَّة فلا بدَّ لنا عندئذٍ من اعتبار كلِّ فهمٍ مجرَّد إدراكٍ مجازي، فحينما يكون المعنىٰ مطلقاً وغير محدَّد بأُطُر خاصَّة يصبح فهمه في هذه الحالة غير متناهٍ.

وحينما نقول: إنَّ الفهم الكذائي للنصِّ خاطئ، فهذا الخطأ لا يمكن بيان معالمه علىٰ أساس خصائص الفهم فحسب، بل الفهم يتجاوز نطاق المعنىٰ وحدوده؛ وأحياناً يصبح إدراكاً خاطئاً.

السبب الثاني: العوامل التي تُضيِّق من نطاق دلالة النصِّ تعود بطبيعة الحال إلىٰ خصائصه والهدف الوظيفي الذي دُوِّن من أجله، وهذا هو وجه اختلافه عن غيره؛ فأحد النصوص قد تكون له أهداف وظائفيَّة متعدِّدة، ومن ثَمَّ يتَّسع نطاق دلالاته.

ضيق نطاق دلالة النصِّ يُعتَبر بحدِّ ذاته متغيِّراً مرتبطاً بمتغيُّرين آخرين أحدهما يتمثَّل في الخصائص الذاتيَّة للنصِّ والآخر أهداف النصِّ الوظيفيَّة المتنوِّعة؛ ولا شكَّ في أنَّ التذبذب والتغيُّر في باطن النصِّ وعدم استقرار وظيفته علىٰ أمرٍ واحدٍ سببٌ لتغيير دلالته بذات المستوىٰ، إذ التركيب بين المداليل اللغويَّة في كلِّ نصٍّ يجعله مختلفاً عن سائر النصوص ممَّا يعني أنَّ كيفيَّة تركيبها وتنسيقها مع بعضها تجعل من غير الممكن افتراض انطباق كلِّ فهمٍ كان عليها، أي إنَّها تُعيِّن نطاق

إدراك مدلول النصِّ؛ إضافةً إلىٰ ذلك فوظيفته الخاصَّة تُحدِّد بحسب مستوىٰ تذبذب دلالته وتغيُّرها.

النصوص كما هو متعارف لها وظائف متنوِّعة، فالنصوص الدِّينيَّة علىٰ سبيل المثال تختلف عن بعضها من حيث الوظيفة، لذا لا يمكن جمعها قاطبةً تحت مظلَّة حكمٍ واحدٍ، وذلك أنَّنا نجد فيها ما يتمحور حول الدعاء وفيها ما يتضمَّن أخباراً أو مسائل عقائديَّة؛ ولا ريب في أنَّ مستوىٰ التركيب بين هذه الوظائف يُؤدِّي إلىٰ تضييق نطاق دلالاتها بشكلٍ يجعل منها أكثر تعقيداً واختلافاً.

٥ - النظريَّة القائلة بضيق نطاق دلالة النصِّ وتعيُّن معناه بشكلٍ نسبي، تترتَّب عليها نتائج أُخرىٰ غير ما ذُكِرَت آنفاً، كما أنَّها أسهمت في وضع حلٍّ لجانبٍ من مشكلةٍ أُخرىٰ عجزت نظريَّة التعيُّن المطلق وعدم التعيُّن المطلق عن تجاوزها؛ إذ إنَّ جميع النصوص لا قابليَّة لها علىٰ حمل معاني متنوِّعة وامتلاك طبقات باطنيَّة وفوقيَّة متناغمة ومتكافئة مع بعضها، فهناك اختلاف كبير فيما بينها؛ إلَّا أنَّ نظريَّة عدم تعيُّن المعنىٰ لا تُوضِّح واقع الاختلاف بين النصوص من هذه الناحية.

إذن، كيف يمكننا بيان طبيعة الاختلاف النصّي من الناحية المشار إليها أعلاه؟ من المؤكَّد أنَّ السبيل الوحيد في هذا الصعيد هو اعتبار الخصائص الباطنيَّة للنصِّ ووظائفه المتنوِّعة سبباً أساسيًّا لحدوث الاختلاف المذكور، فهذان المتغيِّران يسفران عن حدوث اختلاف في مجال التغييرات التي تطرأ علىٰ معنىٰ النصِّ، ولا شكَّ في أنَّ جميع النصوص ليست علىٰ نسق واحد من هذه الناحية.

ثانياً: البتّيَّة (القابلية على البتِّ):

البتّيَّة أو القابليَّة علىٰ البتِّ هي المسألة الأساسيَّة الأُخرىٰ التي تُطرَح علىٰ طاولة البحث لبيان السرِّ في غموض النصِّ، وسوف نذكر تفاصيلها علىٰ ضوء مبحث تأريخي حول منشأها.

هذه المسألة تعتبر واحدةً من أهمّ المواضيع التي تُطرَح للبحث في مجال الهرمنيوطيقا المعاصرة، وهي تضرب بجذورها في الصراع الذي تأجَّج بين مارتن لوثر والكنيسة الكاثوليكيَّة حول تفسير الكتاب المقدَّس، فآراء أرباب هذه الكنيسة آنذاك لم تتَّفق حول التفسير الأنجع لكتابهم المقدَّس، والذي يمكن أنْ يُعتَمد عليه كمصدرٍ أساسي، فكلُّ مفسِّر تولَّىٰ هذه المهمَّة كان يمتلك فهماً خاصًّا بالنسبة إلىٰ دلالاته ومعانيه، لذلك كان يُدوِّن تفسيره علىٰ أساس هذا الفهم، ثمّ يعرضه علىٰ الآخرين؛ والكنيسة الكاثوليكيَّة بدورها أذعنت بأنَّ هذه التفاسير - الأنماط المتنوِّعة من الفهم للكتاب المقدَّس - ذات طابع بتّي، أي بإمكاننا اختيار ما كان صحيحاً منها والبتُّ بصوابه، وبالتالي تمييزه عن غيره.

في خضمِّ هذا الشدِّ والجذب احتدم النقاش حول المعيار الذي يجب اعتماده في عمليَّة البتِّ بمعاني نصوص الكتاب المقدَّس، فهو قرار في غاية الأهمّيَّة وبحاجة إلىٰ دقَّة فائقة؛ وهنا تبنَّت الكنيسة الكاثوليكيَّة نهجاً تراثيًّا، معتبرةً الفكر التقليدي الموروث معياراً للبتّيَّة في هذا المضمار، فأتباعها أكَّدوا علىٰ أنَّ الكنيسة منذ تكوينها كانت مصونةً من الوقوع في أخطاء جادَّة، وبقيت بهذا الشكل علىٰ مرِّ العصور، لأنَّ الإرادة الإلهيَّة شاءت ذلك؛ ومن هذا المنطلق فالتراث الذي قصده هؤلاء اعتبرته كنيستهم معياراً مناسباً لبيان طبيعة البتّيَّة المرتبطة بالتفسير الصائب للنصوص الدِّينيَّة المسيحيَّة.

إذن، القرار الذي تمخَّض عن رأي الكنيسة الكاثوليكيَّة في صعيد ما ذُكِرَ، هو ضرورة اللجوء إلىٰ التراث الكنسي حينما تتنوَّع تفاسير الكتاب المقدَّس أو تتعارض مع بعضها، الأمر الذي يعني وجوب تبنّي ذلك التفسير الذي ينسجم مع الموروث المسيحي.

الجدير بالذكر هنا أنَّ الكنيسة الكاثوليكيَّة اعتبرت تفاسير الكتاب المقدَّس بتّيَّةً

وقصديَّةً في آنٍ واحدٍ، لكونها وصفت التراث بأنَّه تبلور وانعكاس لمشيئة الإله وقصده.

أتباع هذه الكنيسة لم يتبنُّوا فكراً باطنيًّا بالنسبة إلىٰ النصِّ، أي إنَّهم يرتضون بالتراث الخارج عن نطاق النصِّ ويتَّخذونه معياراً للبتِّ بدلالته - تفسيره -، ومارتن لوثر تبنَّىٰ هذا الرأي أيضاً، لذلك اعتبر التفاسير المختلفة للكتاب المقدَّس والمنبثقة من فهم متباين بأنَّها ذات طابع بتّي، لكنَّه اختلف معهم من حيث عدم تبنّيه النهج القصدي وتأييده رؤية باطنيَّة بالنسبة إلىٰ النصِّ، حيث دعا إلىٰ ضرورة التعمُّق في باطن النصِّ باعتباره معياراً للبتِّيَّة في تنوُّع الفهم بخصوصه وتعدُّد التفاسير التي تُطرَح حوله، وبحسب هذا الكلام اعتبر النصَّ بحدِّ ذاته مفسِّراً لدلالته وأنَّه المعيار في البتِّ بمعناه؛ لذلك اعتبره حلقة هرمنيوطيقيَّة مفرغة[1].

إذن، عندما نسعىٰ إلىٰ فهم معاني مختلف عبارات النصِّ، فلا بدَّ لنا من معرفة ذلك علىٰ ضوء ارتباطها بعموم النصِّ، ففي هذه الحالة نتمكَّن من فهم المعنىٰ العامِّ للنصِّ علىٰ أساس ارتباطه بالجُمَل والتعابير المكوِّنة له؛ وبطبيعة الحال فكلُّ قارئ ومفسِّرٍ ملمٍّ بلغة النصِّ له القدرة علىٰ فهم دلالته بهذا الأُسلوب.

وتجدر الإشارة هنا إلىٰ وجود نقاشات فكريَّة في عالمنا الإسلامي تناظر ما حدث في العالم المسيحي، فقد عارض العلَّامة محمّد حسين الطباطبائي آراء أهل الحديث في تفسير القرآن الكريم، إذ تبنَّىٰ هؤلاء نهجاً انفتاحيًّا في تفسير القرآن الكريم وتمسَّكوا بالأحاديث والروايات لبيان معاني آياته ودلالاتها، بينما العلَّامة الطباطبائي تبنَّىٰ نهجاً باطنيًّا وفسَّر القرآن بالقرآن؛ وقد وضَّح نهجه التفسيري هذا في كتاب ألَّفه تحت عنوان «القرآن في الإسلام».

أكَّد العلَّامة في هذا الكتاب علىٰ أنَّ نهجه التفسيري يعتبر الأُسلوب الصائب

(1) Hermeneutical

فقط في تفسير النصِّ القرآني، أي تفسير القرآن بالقرآن؛ وذهب إلىٰ أبعد من ذلك معتبراً أنَّ ضرورة عرض الأحاديث علىٰ كتاب الله يقتضي عدم صواب تفسير الآية إلَّا إذا دلَّ الحديث بشكلٍ مباشرٍ علىٰ معناها، وبالتالي يصبح مدلولها - أي تفسيرها - معتبراً؛ لكن لو قيل: إنَّ حصيلة مدلول الآية عبارة عن فحوىٰ خبر - حديث مروي - ففي هذه الحالة لا يمكن اعتبار فهمهما صحيحاً؛ لأنَّ الأمر بعرض الخبر علىٰ كتاب الله لا يبقىٰ له أيُّ معنىً في هذه الحالة؛ وفيما يلي نصُّ كلامه:

وقد ثبت أيضاً عن طريق العامَّة في أحاديث نبويَّة وعن طريق الخاصَّة في روايات متواترة عن النبيِّ وأئمَّة أهل البيت ﰉ، ضرورة عرض الأخبار علىٰ كتاب الله تعالىٰ، وبموجبها يجب عرضها علىٰ القرآن الكريم، فما وافقه يُؤخَذ به وما خالفه يُطرَح.

من البديهي أنَّ مضمون هذه الأحاديث يصحُّ لو كانت الآيات تدلُّ علىٰ مرادها ويكون لمدلولها - وهو التفسير - اعتبار، فلو رجعنا لمعرفة محصّل مدلول الآية وهو التفسير إلىٰ الحديث، لم يبقَّ موضعٌ لعرض الحديث علىٰ القرآن.

إنَّ هذه الأحاديث التي أشرنا إليها أحسن شاهدٍ علىٰ أنَّ الآيات القرآنيَّة كبقيَّة ما يتكلَّم به المتكلِّمون؛ لها مداليلها، وهي في نفسها حجَّة مع غضِّ النظر عن الأحاديث الواردة في التفسير[1].

بعد أنْ ذكرنا نبذةً تأريخيَّةً مقتضبةً عن الموضوع، نتطرَّق فيما يلي إلىٰ بيان تفاصيل أُخرىٰ حوله:

---

(١) للاطِّلاع أكثر، راجع: العلَّامة محمّد حسين الطباطبائي، قرآن در اسلام (باللغة الفارسيَّة)، منشورات «مزدك»، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م، ص ٧٤ - ٨٠.

١ - نظريَّات البتّيَّة حالها حال النظريَّات التي طُرِحَت علىٰ صعيد تعيُّن معنىٰ النصِّ أو عدم تعيُّنه، إذ منها نظريَّات تُؤكِّد علىٰ وجود معنىٰ واحد للنصِّ، ومن ثَمَّ تكون التفاسير المطروحة حوله بتّيَّة، وبيان ذلك أنَّ كلَّ تفسير يُوحي بذلك المعنىٰ الثابت لا بدَّ وأنْ يكون منبثقاً من فهمٍ صائبٍ، بينما كلُّ تفسير لا يُؤدّي هذا الدور فهو خاطئ بطبيعة الحال.

ومنها نظريَّات تُؤكِّد علىٰ عدم إمكانيَّة امتلاك القارئ معنىٰ ثابتاً ونهائيًّا للنصِّ، ممَّا يعني أنَّ التفاسير التي تُطرَح حوله ليست بتّيَّةً.

إلىٰ جانب هاتين الوجهتين الفكريَّتين، طرحت الكثير من النظرياتي التي لا تتَّفق بالكامل مع الرأي القائل باقتصار النصِّ علىٰ معنىٰ دلالي واحد، وفي الحين ذاته لا تُؤيِّد رأي من قال بتعدُّد دلالاته إلىٰ ما لا نهاية؛ لذا فهي نظريَّات وسيطة تُركِّب بين البتّيَّة وعدم البتّيَّة في هذا الصعيد، أي إنَّها تعتبر الفهم بتّيًّا من ناحيةٍ وغير بتّي من ناحيةٍ أُخرىٰ.

النظريَّات التي تُؤكِّد علىٰ بتّيَّة الفهم تُوصَف بأنَّها منبثقة من نزعة واقعيَّة، بينما النظريَّات المقابلة لها والتي لا ترىٰ إمكانيَّة تحقُّق البتِّ في الفهم تتقوَّم علىٰ نزعة بنيويَّة، وأمَّا النظريَّات الوسيطة فهي بطبيعة الحال تركيب بين هذين النمطين، أي إنَّها تُوصَف من جهة بكونها واقعيَّة ومن جهة أُخرىٰ بنيويَّة(١).

٢ - تعيُّن المعنىٰ علىٰ أساس مبدأ البتّيَّة وعدم تعيُّنه باعتبار عدم القابليَّة علىٰ تحقُّق البتِّ بمعناه: الباحثون الذين يعتبرون دلالة النصِّ ثابتةً، يتبنَّون فكرة البتّيَّة علىٰ صعيد الفهم، ويُؤكِّدون في هذا المضمار علىٰ أنَّ الفهم الصائب له فقط هو ما ينطبق مع المعنىٰ المتعيّن له، والعكس صحيح؛ أي إنَّ أصحاب نظريَّة بتّيَّة الفهم يعتبرون المعنىٰ متعيّناً.

---

(1) Hermeneutics versus Science, pp. 16 - 17.

وفي مقابل ذلك فإنَّ أصحاب نظريَّة عدم بتّيَّة الفهم يُؤكِّدون علىٰ عدم وجود معنىٰ ثابت ومتعيّن للنصِّ، لذا إنْ تبنَّينا هذه النظريَّة علىٰ صعيد تفسير النصوص وفهم دلالاتها، فلا بدَّ لنا من القول بعدم تعيُّن المعنىٰ، ولو أذعنَّا بذلك فحينئذٍ يجب أنْ نتمسَّك بنظريَّة عدم بتّيَّة الفهم؛ وهذا يعني وجود علاقة متبادلة بين نظريَّات تعيُّن المعنىٰ وعدم تعيُّنه والبتّيَّة وعدمها.

٣ - النظريَّة التي يُؤكِّد أصحابها علىٰ وجود معنىٰ واحد ومتعيّن للنصِّ بحيث لا يمكن للقارئ الاستدلال علىٰ غيره، يُطلَق عليهم في مجال تفسير النصوص بأنَّهم موضوعانيُّون(١)، وأحياناً يُوصَفون بأنَّهم أصحاب نهج واقعي بسيط؛ ولو ألقينا نظرةً علىٰ تأريخ النزعة الهرمنيوطيقيَّة حتَّىٰ عهد فيلهلم ديلتاي(٢) لوجدنا الرؤية الغالبة بين المفكِّرين فحواها أنَّ التفاسير التي تُطرَح حول النصِّ تُعتَبر بتّيَّةً من جميع جهاتها، وديلتاي من ضمنهم أيضاً.

لا شكَّ في أنَّ الواقعيَّة البسيطة لا قابليَّة لها علىٰ بيان التعقيدات الموجودة في الفهم، كما ليس من شأنها بيان أسباب تنوُّع فهم الأذهان لنصٍّ واحدٍ باعتبار أنَّه ذو بطونٍ(٣).

٤ - الهرمنيوطيقا المعاصرة تُعتَبر مضماراً لطرح الكثير من النظريَّات البنيويَّة علىٰ الساحة الفكريَّة، ولا يتسنَّىٰ لنا في هذه المقالة بيان تفاصيلها بشكلٍ مسهبٍ؛ ولا شكَّ في أنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة التي تبنَّاها جادامير تحظىٰ بأهمّيَّة بالغة في هذا المضمار لكونها فريدة من نوعها، لذا سوف نُسلِّط الضوء عليها بشكلٍ إجمالي.

---

(1) Objectivism

(2) Dilthey

(3) Hermeneutics versus Science, pp. 16 - 17.

استخدم جادامير اصطلاح انفتاح النصّ[١] بخصوص عدم بتّيَّة الفهم، حيث اعتبره حلقةً هرمنيوطيقيَّةً مفرَّغةً علىٰ أساس النظريَّة الجديدة التي طرحها هايدغر، وحسب التفسير التقليدي للحلقة الهرمنيوطيقيَّة التي دار البحث والنقاش حولها منذ عهد مارتن لوثر وشلايرماخر، فالنصُّ بأسره نُدركه علىٰ ضوء مختلف أجزائه، وفي الحين ذاته نُدرك هذه الأجزاء علىٰ ضوئه.

هذه الحلقة الهرمنيوطيقيَّة التي يعتبرها علماء المنطق مفرَّغةً، ويصطلحون عليها دوراً أيضاً، لا يعتقد شلايرماخر ببطلانها كما هو متعارف بين سائر العلماء، حيث أكَّد علىٰ أنَّ العلاقة المتبادلة بين النصِّ والمعنىٰ نُدركها بشكل ذاتي، وأمَّا هايدغر فقد أضفىٰ معنىٰ آخر علىٰ هذه الحلقة، حيث أكَّد علىٰ أنَّنا لو أردنا فهم مدلول أحد النصوص ينبغي لنا أوَّلاً اعتباره خلفيَّةً خاصَّةً لأمرٍ ما، ثمّ نُلقي نظرةً خاصَّةً عليه لكي ينتج لدينا تصوُّر بشكلٍ خاصٍّ. هذه المراحل الثلاثة - الخلفية الخاصَّة، والنظرة الخاصَّة، والتصوُّر الخاصُّ - هي التي تُشكِّل البنية الأساسيَّة لفهم دلالة النصِّ؛ والجدير بالذكر هنا أنَّ هايدغر وضع اصطلاحاً لكلٍّ واحدةٍ منها، كما يلي:

- الخلفية الخاصَّة Vorhabe.
- النظرة الخاصَّة Vorsicht.
- الفهم الخاصُّ Vorgriff[٢].

الحركة في الحلقة المفرَّغة برأي هايدغر متحقِّقة بالكامل في هذا المضمار، إذ إنَّ مفسِّر النصِّ عادةً ما يبدأ من خلفيَّة خاصَّة - معيَّنة - وعلىٰ أساس رؤية خاصَّة ينشأ لديه تصوُّر خاصٌّ ليتبنَّىٰ في نهاية المطاف فهماً خاصًّا لمعنىٰ النصِّ؛ وبعد ذلك

---

(1) Openness of text

(2) Gadamer, pp. 76 - 77.

يعود مرَّةً أُخرىٰ ليُعيد النظر في المراحل ذاتها لكي يفهم معنىٰ النصِّ من جديد؛ وهكذا تتواصل هذه العمليَّة[1].

الحلقة الهرمنيوطيقيَّة برأي هايدغر لها ارتباط بعدم البتِّيَّة بالنسبة إلىٰ دلالة النصوص، من جهة أنَّ كلَّ تفسير - تأويل للنصِّ - إنَّما يتبلور وفق رؤية المفسِّر علىٰ ضوء صياغة النصِّ، ومن المؤكَّد لا يمكن هنا طرح تفسير صائب ونهائي بحيث يمكن اعتباره وحيداً لا بديل له.

وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أنَّ جادامير لدىٰ طرحه هذا الرأي حول الحلقة الهرمنيوطيقيَّة، أضاف إليه مسألة أُخرىٰ هي دور التراث والافتراض المسبق في الفهم؛ مثلاً لو أردنا فهم دلالات الآيات القرآنيَّة، فلا بدَّ لنا في هذه الحالة من مراجعة ثرات أوسع نطاقاً من كُتُب التفسير، إذ كلُّ مفسِّر في هذه الحالة يواجه آلاف الاحتمالات التفسيريَّة، وبطبيعة الحال فهو لا يبادر إلىٰ القيام بعمليَّة التفسير بعيداً عنها. وكذا هو الحال بالنسبة إلىٰ سائر الكُتُب والنصوص، فكلُّ مفسِّر عادةً ما يراجع الخلفيَّات التراثيَّة ليستقصي تلك التأويلات والتفاسير ومختلف الفرضيَّات التي طُرِحَت حوله، وبعد أنْ يجعل التراث نقطة انطلاق له في قراءة النصِّ، من الممكن أنْ يتوصَّل في نهاية المطاف إلىٰ أنَّ تفسيره الجديد يختلف عمَّا هو موجود سابقاً أو قد لا يكون متناغماً معه الأمر الذي يضطرُّه لرفض كلِّ تفسيرٍ مسبقٍ مستوحىٰ من التراث حول النصِّ ليحلَّ محلَّه رأيه الجديد.

المفسِّر بطبيعة الحال لا قدرة له علىٰ فهم دلالة أحد النصوص دون الرجوع إلىٰ التراث المتراكم من التفاسير السابقة، لذا لا محيص له من تسليط الضوء علىٰ جميع الفرضيَّات التأويليَّة المسبقة، ولا شكَّ في أنَّ عمليَّة قراءة النصِّ تبدأ دائماً من

---

(١) التفسير الذي ذكرناه للحلقة الهرمنيوطيقيَّة نقصد منه بيان رأي الفيلسوف هايدغر، وقد نقلناه علىٰ لسان جادامير، فقد طرحه بهذا الشكل علىٰ صعيد تفسير النصوص وفهم دلالاتها.

الفرضيَّات التي حلَّت محلَّ التراث، والمفسِّر طوال قراءته يبادر إلىٰ إعادة النظر بهذه الفرضيَّات مع كلِّ خطوةٍ يخطوها، وفي نهاية المطاف يطرح فرضيَّات بديلة عنها متقوِّمة في دلالتها علىٰ التراث أيضاً ليقرأ النصَّ من جديد في رحابها؛ وهكذا تتوالىٰ هذه العمليَّة ضمن حلقة مفرَّغة، ممَّا يُؤدّي إلىٰ استحالة امتلاك فهم نهائي للنصِّ.

جادامير من خلال تأكيده علىٰ مسألة إحياء التراث والفرضيَّات المسبقة التي رُفِضَت من قِبَل الأوساط العلميَّة في عصر التنوير الفكري، وعبر اعتماده علىٰ رأي هايدغر بالنسبة إلىٰ الحلقة الهرمنيوطيقيَّة؛ استنتج عدم بتِّيَّة الفهم والتفسير[1].

الجدير بالذكر هنا أنَّ الكثير من النقد قد طُرِحَ علىٰ هرمنيوطيقا جادامير الفلسفيَّة، ولا يسعنا المجال هنا إلىٰ ذكر تفاصيله وبيان الصائب والسقيم منه، إلَّا أنَّنا نكتفي بذكر ملاحظة واحدة لها ارتباط بنظريَّة دريدا التفكيكيَّة في هذا المضمار.

هناك إشكال آخر يسفر عن حدوث تناقض فيما لو أخذنا بعين الاعتبار الحلقة الهرمنيوطيقيَّة المفرَّغة علىٰ ضوء رأي هايدغر وفرضية جادامير التي تتقوَّم علىٰ مسألة إحياء التراث؛ إذ إنَّ فهم النصِّ بحسب رأي الأوَّل يدور في حلقة مفرَّغة ضمن ثلاث مراحل علىٰ خلفية التفسير والنظرة التفسيريَّة والأُسلوب المعتمد في الفهم، وبهذا يقال: إنَّ الافتراض المسبق يُعَدُّ أمراً لا مناص منه، ومن ناحية أُخرىٰ يمكن اعتباره عقبةً لا يمكن تجاوزها، فحتَّىٰ لو حاولنا تفسير النصِّ اعتماداً علىٰ مضمونه، لكنَّنا في الواقع عاجزون عن ذلك، لأنَّ الدلالات النصّيَّة التي نعتمد عليها لتفسير المضمون اللغوي المكوِّن له هي في الواقع مستبطنةٌ في أنفسنا مسبقاً ولا ارتباط لها بذات النصِّ.

---

(1) Hermeneutics versus Science, pp. 16 - 20 & 68 - 78.

جادامير بذل مساعي حثيثة لأجل صياغة هذا الأمر في نطاقٍ منتظمٍ ومقبولٍ، لكنَّه في كلِّ محاولةٍ أراد منها تصحيح المسار من إحدىٰ النواحي واجه اعتراضات من نواحي أُخرىٰ، وهذا الأمر جعل آراءه عرضةً للنقد من جميع جوانبها[1].

٥ - رغم أنَّ التفكيكيَّة تُعتَبر ندًّا لهرمنيوطيقا جادامير الفلسفيَّة، إلَّا أنَّها تتَّفق معها في مسألة عدم البتِّيَّة بمعنىٰ النصِّ ولكن بنمطٍ آخر.

التفكيكية - كما ذكرنا في مبحث عدم تعيُّن معنىٰ النصِّ - تبدأ بطرح نظريَّتها التأويليَّة انطلاقاً من آراء فرديناند دو سوسور اللغويَّة، فهذا الباحث اعتبر دلالات الألفاظ والعلائم اللغويَّة ذات معاني غير ثابتة، حيث قال: إنَّها تكتسب دلالاتها ضمن المنظومة اللغويَّة علىٰ أساس الدور الذي تفيه ضمن النصوص والجُمَل التي تنتظم فيها.

وأمَّا جاك دريدا فقد أكَّد علىٰ أنَّ الألفاظ تنتج معاني مؤقَّتة من خلال التقابل الذي يحدث بين دلالاتها لتصبح إثر ذلك علائم لغويَّة ثابتة لها معانيها الخاصَّة، أي إنَّها بشكلٍ دائمٍ تفيد معاني خاصَّة؛ ويمكننا تشبيه هذا الرأي بلعبة الشطرنج، فقطعات هذه اللعبة لا فائدة منها وهي في خارج اللوحة، لكونها لا تفي بأيِّ دورٍ يُذكر، إذ يقتصر دورها علىٰ وجودها ضمن اللعبة وهي موجودة علىٰ اللوحة فقط بحيث تكون في مقابل قطعات الفريق الخصم. كذا هو الحال بالنسبة إلىٰ العلائم اللغويَّة، فهي تدلُّ علىٰ معاني خاصَّة حينما تتقابل مع بعضها فقط، ومعنىٰ كلِّ واحدةٍ منها يقتصر علىٰ الدور الذي تُؤدّيه ضمن المنظومة اللغويَّة.

استناداً إلىٰ ما ذكر قيل: إنَّ فهم معاني الألفاظ يُعَدُّ أمراً غير متناهٍ، لذا لا يمكن للتفسير أنْ يكون حاسماً ونهائيًّا، وإنَّما هو منوطٌ إلىٰ عمليَّة التقابل بين الكلمات؛ فالمفسِّر بطبيعة الحال يسعىٰ إلىٰ فهم دلالة النصِّ، وهذه الدلالة لا تتحصَّل إلَّا عن

(1) ibid, p. 28.

طريق التعامل مع العلائم اللغويَّة التي تتسبَّب في تأخُّر ظهور المعنىٰ، لذا ليس من الممكن بتاتاً امتلاك فهم نهائي وحاسم للنصِّ.

تأخُّر ظهور المعنىٰ والذي يسفر عن تعويق حدوث فهم نهائي لدىٰ المفسِّر، هو في الواقع صورة إجماليَّة تنمُّ عن وجود ارتباط بين مسألتي عدم تعيُّن المعنىٰ وعدم البتِّيَّة في الدلالة، والنقد الذي ذكرناه آنفاً حول المسألة الأُولىٰ علىٰ ضوء مبادئ المدرسة التفكيكيَّة يرد علىٰ المسألة الثانية أيضاً(1).

نتيجة البحث:

النصوص الدِّينيَّة ذات بطون، أي إنَّها ذات دلالات عديدة يمكن استكشافها من خلال الغور في عمقها ومعرفة معانيها علىٰ ضوء وظائفها اللغويَّة والنظريَّات التأويليَّة التي طُرِحَت من قِبَل مختلف المفكِّرين، ولاسيّما نظريَّات تعيُّن المعنىٰ أو عدم تعيُّنه، والبتِّيَّة أو عدمها؛ وعلىٰ هذا الأساس نستنتج ما يلي:

١ - ليس كلُّ نصٍّ ذا بطونٍ، إلَّا أنَّ النصوص الدِّينيَّة تتضمَّن طبقات مستبطنة ومتداخلة، وهذه الميزة تعود في الأساس إلىٰ خصائص هذا النمط من النصوص ووظائفها، فالخصائص والوظائف المقصودة هنا تُؤدّي إلىٰ ظهور حالات خاصَّة في كلِّ نصٍّ ممَّا يعني كون هذه النصوص ذات بطون.

٢ - كون النصوص الدِّينيَّة ذات بطون يُعتَبر دليلاً علىٰ ارتباطها بتعيُّن المعنىٰ أو عدم تعيُّنه، والجدير بالذكر هنا أنَّ النظريَّات التي طُرِحَت لإثبات كون دلالة النصِّ ثابتة ومتعيّنة وتلك النظريَّات التي طُرِحَت في مقابلها لإثبات كون هذه الدلالة غير ثابتة ولا متعيّنة، هي في الحقيقة عاجزة عن بيان ما إنْ كان النصُّ الدِّيني ذا بطونٍ أو لا، ممَّا يعني ضرورة الأخذ بعين الاعتبار الطبقات الدلاليَّة الواضحة لهذه النصوص لكي يتسنَّىٰ لنا بيان حقيقة الموضوع بشكلٍ صائبٍ.

---

(1) Against Deconstruction

٣ – النهج الواقعي البسيط لا يعيننا علىٰ فهم ما إنْ كانت النصوص الدِّينيَّة ذات بطونٍ أو لا، في حين أنَّ النهج الفكري المتقوِّم علىٰ مسألة إمكانيَّة تحقُّق البتّيَّة المطلقة من شأنه أنْ يتفاعل مع هذه المسألة، كما أنَّ النظريَّتين البنيويَّة والتفكيكيَّة تؤكِّدان علىٰ عدم وجود فهم نهائي وقطعي، فنحن بحسب هاتين النظريَّتين غير قادرين علىٰ تصوُّر طبقات – بطون – واضحة للنصوص الدِّينيَّة لكونها متوالية إلىٰ ما لا نهاية.

إذن، الحلُّ الوحيد للتعامل مع كون النصوص الدِّينيَّة ذات بطونٍ هو التركيب بين النظريَّتين القائلتين بالبتّيَّة وعدمها، إذ إنَّ تأويل هذه النصوص يُعتَبر بتّيًّا من جهةٍ أو عدَّة جهاتٍ، ويُعَدُّ غير بتّيٍّ من جهاتٍ أُخرىٰ، ممَّا يعني أنَّ عمليَّة فهم دلالاتها لا تستمرُّ إلىٰ ما لا نهاية؛ لكنَّها في بعض الأحيان لا يمكن أنْ تُقيَّد بمعنىٰ واحدٍ.

العلامة الطباطبائي والسرُّ في غموض النصِّ:

هناك العديد من المسائل التي تدلُّ علىٰ كون النصوص الدِّينيَّة ذات بطونٍ، إذ نُدرك ذلك علىٰ أساس الخصائص الذاتيَّة لهذا النمط من النصوص ووظائفها وتعيُّن دلالاتها بشكلٍ نسبي، وهذا التعيُّن ينمُّ عن إمكانيَّة البتِّ بدلالة النصِّ الدِّيني بنحوٍ نسبي؛ ولو أمعنَّا النظر في آراء مفسِّري القرآن الكريم لوجدنا بعض التفاصيل حول هذا الموضوع، ومن المؤكَّد أنَّ مقارنة المباحث التي سيقت في هذه المقالة مع آراء العلَّامة محمّد حسين الطباطبائي صاحب تفسير الميزان، لا تخلو من فائدةٍ.

الملاحظات التي ذكرها العلَّامة الطباطبائي علىٰ صعيد الموضوع تُعتَبر وجيهةً وشاملةً، وعلىٰ الرغم من أنَّ آراءه لم تكن ذات طابعٍ هرمنيوطيقي تامٍّ نظراً لمقتضيات عصره، لكنَّنا نلمس فيها الكثير من الأُصول الهرمنيوطيقيَّة التي نذكر عدداً منها فيما يلي:

١ – أمثلة علىٰ كون القرآن الكريم ذا ظاهرٍ وباطنٍ: استهلَّ العلَّامة الطباطبائي تفسيره بذكر أمثلةٍ تثبت أنَّ القرآن الكريم ذو ظاهرٍ وباطنٍ، واستدلَّ علىٰ ذلك كما يلي:

قال تعالىٰ: ﴿**وَاعْبُدُوا اللّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً**﴾[١]، نلاحظ في المرحلة الأُولىٰ أنَّ ظاهر هذا الكلام في هذه الآية يدلُّ علىٰ النهي عن عبادة الأوثان التي كانت متعارفة آنذاك، حيث قال في موضعٍ آخر: ﴿**فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ**﴾[٢]. في المرحلة الثانية بعد أنْ نتأمَّل بآياتٍ أُخرىٰ ونُحلِّل مضامينها، نجد أنَّ عبادة الأوثان محرَّمةٌ لكونها خضوعٌ لغير الله ﷻ، إذ إنَّ عبادة الوثن بحدِّ ذاتها غير مفيدة مطلقاً، ناهيك عن أنَّه تبارك شأنه حرَّم عبادة الشيطان، حيث قال: ﴿**أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ**﴾[٣]. وفي المرحلة اللَّاحقة يثبت لنا عدم وجود اختلافٍ بين الخضوع للأوثان والشيطان أو الخضوع لهوىٰ النفس، فكما أنَّه لا يجوز الخضوع للغير، كذلك لا يجوز الخضوع لهوىٰ النفس في مقابل الله سبحانه وتعالىٰ، وذلك لقوله: ﴿**أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ**﴾[٤]. كذلك في المرحلة التالية وعلىٰ أساس موضوعٍ آخر، يثبت لنا وجوب عدم التوجُّه إلىٰ غير الله تعالىٰ مطلقاً باعتبار أنَّ هذه الحالة تعكس الروح الأصيلة للعبوديَّة الحقَّة.

إذن، اتَّضح لنا من هذا المثال أنَّنا تمكَّنا من فهم معاني أكثر دقَّةً وعمقاً علىٰ ضوء إدراك عددٍ من المعاني والدلالات البسيطة والأوَّليَّة[٥].

---

(١) سورة النساء، الآية ٣٦.

(٢) سورة الحجّ، الآية ٣٠.

(٣) سورة يس، الآية ٦٠.

(٤) سورة الجاثية، الآية ٢٣.

(٥) محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ص ٣٠ – ٣٢.

٢ - الخصائص الذاتية للقرآن الكريم واختلاف الفهم: في الخطوة الثانية من البحث، طرح العلَّامة الطباطبائي بحثاً فلسفيًّا لإثبات كون القرآن الكريم ذا بطونٍ، حيث قال: إنَّ أفهام البشر تختلف من حيث القابليَّة في إدراك حقائق ذلك العالم الذي يتعدَّىٰ نطاق العالم المادّي، لذا فهي ليست علىٰ حدٍّ سواء، بل ذات مراتب مختلفة، ناهيك عن أنَّ المعلومات الخاصَّة بكلِّ واحدةٍ من هذه المراتب لا يمكن أنْ تُفرَض علىٰ المرتبة الأُخرىٰ منها وإلَّا ستكون النتائج معكوسة ولاسيّما أنَّ المسائل الروحيَّة ذات مراتب أعلا من المراتب المادّيَّة وتفوق حدود التجسُّم المحسوس؛ لذا إنَّ سعينا إلىٰ معرفتها علىٰ ضوء فهم عامَّة الناس الذي لا يتجاوز الحسِّ والتجربة، سوف ينتقض الغرض منها ولا تبقىٰ لها أيَّة فائدة، فعلىٰ سبيل المثال لو تأمَّلنا بدقَّةٍ في مسائل الأُوبانيشاد الهندوسيَّة لوجدناها تُؤكِّد علىٰ هدفٍ واحدٍ هو التوحيد الخالص من كلِّ شائبةٍ، ولكن بما أنَّها شُرِحَت ووُضِّحت بشكلٍ ظاهري بعيدٍ عن الغور في مفاهيمها المقصودة، أسفرت عن رواج عبادة الأوثان بين عامَّة الناس.

القرآن الكريم خاطب في تعاليمه جميع الناس، حيث يعتبر كلَّ إنسانٍ مؤهَّلاً لأنْ تُشذَّب نفسه ويصبح مهذَّباً دينيًّا، لذلك خاطب البشر علىٰ قدر عقولهم، وإثر ذلك أصبحت لآياته بطون كتلك الآيات التي تضمَّنت أمثالاً، فهي تُجسِّد معارف إلهيَّة تفوق مستوىٰ الفهم البشري المتعارف؛ حيث ذكر تعالىٰ أمثالاً في كتابه الحكيم كي تتمكَّن قواه الإدراكيَّة من فهم معارفه السامية، حيث أكَّد قائلاً: ﴿**وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ** ﴿٤٣﴾﴾[1].

٣ - المقارنة بين البتِّيَّة وخصائص النصِّ الباطنيَّة: رغم أنَّ المواضيع التي أشرنا

---

(١) سورة العنكبوت، الآية ٤٣.

للاطِّلاع أكثر، راجع: محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ص ٣٣ - ٣٨.

إليها آنفاً ذات صبغةٍ فلسفيَّةٍ غير هرمنيوطيقيَّةٍ، إلَّا أنَّها تتضمَّن ملاحظات جديرة بالاهتمام تتناسب مع المواضيع التي طُرِحَت للبحث في هذه المقالة، ومن جملتها اختلاف إدراك الناس وطرح مواضيع ماورائيَّة في إطار ألفاظ موضوعة للقضايا المحسوسة، فهاتان المسألتان في غاية الأهمّيَّة، وكلٌّ واحدةٍ منهما ترتبط بموضوع بحثنا من جهةٍ معيَّنةٍ.

لا شكَّ في أنَّ اختلاف القابليَّات الإدراكيَّة لدىٰ البشر قد أسفر عن تنوُّع وجهات النظر حول مداليل آيات القرآن الكريم وألفاظه، لدرجة أنَّ كلَّ مفسِّرٍ يعتبر قراءته لهذا النصِّ المقدَّس صحيحةً، وهذه الظاهرة قد أدَّت بطبيعة الحال إلىٰ القول بعدم البتّيَّة في هذا المضمار، ومن ثَمَّ الإذعان إلىٰ صواب جميع الآراء حتَّىٰ وإنْ كان بعضها أكثر دقَّةً وبياناً.

الجدير بالذكر هنا أنَّنا نُميِّز بين الفهمين الصائب والخاطئ، لكنَّنا نعتقد بوجود طائفةٍ صائبةٍ من الفهم لكنَّها في الحين ذاته غير بتّيَّةٍ.

٤ - الفصل بين المعاني المترادفة والمتعارضة، ومسألة تعيُّن المعنىٰ: العلَّامة الطباطبائي أشار إلىٰ ملاحظةٍ أُخرىٰ لها ارتباطٌ بأحد جوانب موضوع بحثنا، فبعد المثال الذي ذكرناه أعلاه، قال: إنَّ القرآن الكريم له ظاهر وباطن، وكلاهما مقصودان في آياته، وميزتهما أنَّهما متناسقان مع بعضهما ويسيران نحو وجهةٍ واحدةٍ وليسا متعارضين بوجهٍ؛ أي إنَّ المراد من ظاهر اللفظ لا ينفي المراد من باطنه، كما أنَّ المراد من الباطن لا يُشوِّش دلالة الظاهر[1].

إذن، العلَّامة الطباطبائي فصَّل بين المعاني المترادفة والمتعارضة، ورأيه القائل بكون القرآن الكريم ذا بطونٍ لا يعني أنَّه يتضمَّن دلالات متضادَّة تنفي بعضها بعضاً، بل أكَّد علىٰ أنَّ الارتباط فيما بينها علىٰ نحو التناسق والترادف، فجميعها

---

(١) محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ص ٣٢.

صادق لكن غاية ما في الأمر أنَّها تختلف من حيث الدقَّة واللطافة في الدلالة علىٰ المراد.

يمكن القول: إنَّ هذه الملاحظة تتناسب مع ما طرحناه في المقالة حول نظريَّتي تعيُّن معنىٰ النصِّ أو عدم تعيُّنه، وعلىٰ هذا الأساس نقول: الدلالات القرآنيَّة تُعتَبر من جهةٍ متعيّنةً، وغير متعيّنةٍ من جهةٍ أُخرىٰ؛ فالحالة الأُولىٰ تصدق علىٰ دلالة آيات القرآن الكريم علىٰ أساس القول بالمعاني المتعارضة، إذ في هذه الحالة يقال: إنَّ النصَّ يتضمَّن بعض المعاني المتعارضة التي لا يمكن أنْ تُنسَب بأسرها له؛ وأمَّا في الحالة الثانية فهي تصدق علىٰ أساس القول بالمعاني المترادفة، وهنا بإمكاننا نسبة كلِّ معنىٰ يترادف مع النصِّ إلىٰ نطاقه الدلالي، وفي نهاية المطاف تتعيَّن هذه المعاني المترادفة في أذهان المخاطبين.

إذن، نستشفُّ ممَّا ذُكِرَ أعلاه أنَّ التفكيك هو المحور في تعيُّن معنىٰ النصِّ أو عدم تعيُّنه.

* * *

مصادر البحث:

١ – القرآن الكريم.

٢ – أبو عليّ الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، لبنان، بيروت، منشورات دار إحياء التراث العربي.

٣ – محسن الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، لبنان، بيروت، منشورات الأعلمي.

٤ – محمّد حسين الطباطبائي، قرآن در اسلام (باللغة الفارسيَّة)، منشورات مزدك، الطبعة الثالثة، ١٩٨٢م.

٥ – محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن.

6 - Against Deconstruction.

7 - Hermeneutics versus Science.

8 - Gadamer.



الهرمنيوطيقا

ـ من السياق الغربيّ إلى التداول العربيّ الإسلاميّ[1] ـ

العيَّاشي ادراوي[2]

مقدّمة:

لا شكَّ أنَّ ساحة الفكر الإسلامي الحديث عرفت وتعرف توافد العديد من النظريَّات والمناهج والمفاهيم الغربيَّة، استهوت بشعاراتها البرَّاقة وطابعها التجديدي الكثير من المفكِّرين المسلمين، فصاروا يدافعون عنها ويناصرونها ويعملون علىٰ نشرها من خلال توظيفها في قراءة الموروث الإسلامي، ومناقشة قضايا الوحي والنصِّ، واقتحام مسائل الدِّين والإيمان، وما شابهها؛ دونما تمحيص أو نقد للخلفيَّات والمرجعيَّات الثاوية وراءها، ولا قراءة في الأبعاد والمآلات الموجِّهة لها، الأمر الذي يخلق إشكالات علىٰ مستوىٰ التصوُّر والتنظير، وتضارباً علىٰ صعيد الإجراء والتطبيق، ولاسيّما عندما يتعلَّق الأمر بالاشتغال علىٰ نصٍّ مؤسِّس يُمثِّل دعامة العقل الإسلامي وصلبه؛ بحيث تُشيَّد وفقه المعايير، وتُقام علىٰ ضوئه القِيَم، وتُبنىٰ علىٰ هديه التشريعات والقوانين؛ مثلما هو الحال مع النصِّ القرآني.

حسبنا في هذا البحث أنْ نُوضِّح المعالم الأساسيَّة لنظريَّة الهرمنيوطيقا الحديثة التي طُرِحَت في مجال فهم النصوص وتفسيرها وتأويلها؛ ما جعل أثرها أبلغ -

---

(١) المصدر: مجلَّة «الحياة الطيِّبة» للجامعة المصطفىٰ ﷺ العالميَّة، العدد ٢٩، السنة ١٨ صيف - خريف ٢٠١٤م، الصفحة ٢٩.

(٢) أُستاذ في كلّيَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة، تطوان - المغرب.

أكثر من غيرها – في جملة من البحوث المعاصرة حول المعرفة الدِّينيَّة وقراءة النصِّ الدِّينيِّ؛ فهماً وتأويلاً، وخاصَّةً تلك التي تخطَّت «قدسيَّة النصِّ إلىٰ نصِّيَّة النصِّ»، أو لنقل رامت تجريد النصِّ الدِّينيِّ من قدسيَّته وحقَّانيَّته. لذا نرىٰ من المناسب في هذا السياق إبراز خلفيَّات هذه النظريَّة، واستعراض أهمّ مراحل تطوُّرها للتحقُّق من مدىٰ ملاءمتها أو عدم ملاءمتها لمقاربة النصِّ القرآنيِّ من حيث هو نصٌّ، له منطقه الخصوصيِّ، وسماته الفارقة، ومن ثَمَّة الانتهاء إلىٰ جملة من الاستنتاجات والخلاصات.

أوَّلاً: في مسمَّى الهرمنيوطيقا:

يعود مصطلح الهرمنيوطيقا[1] أو علم التأويل – كما يصفه البعض – إلىٰ الأصل الاشتقاقيِّ اليونانيِّ[2] الذي يُؤدّي معنىٰ الإظهار والترجمة والتفسير. وقد ذُكِرَ بأنَّه مشتقٌّ من «هرمس» في اليونانيّة؛ وهو الملاك الذي ينقل رسائل الآلهة من بعضهم إلىٰ بعض. وفي الوقت نفسه يساعد البشر – حسبما يقضي به بعض الأساطير اليونانيَّة – علىٰ فهم الرسائل الرمزيَّة للآلهة[3].

وعلىٰ المستوىٰ الإجرائيِّ يبقىٰ أُرسطو أوَّل من وظَّف مصطلح هرمنيوطيقا في باب «منطق القضايا» من كتابه «الأورغانون». أمَّا في القرون الوسطىٰ فقد استُعمِلَ المفهوم للتعبير عن معنىٰ التفسير والتأويل المرتبطين بالكتاب المقدَّس. إذ يحيل علىٰ جملة من المبادئ والقواعد التي يتعيَّن أنْ ينضبط لها المفسِّر لأجل الوصول إلىٰ معنىٰ النصِّ الدِّينيِّ[4]. وتبعاً لهذا فإنَّ مصطلح الهرمنيوطيقا – في

(1) hermeunitics

(2) hermeneuein

(٣) التأويليَّة (الهرمنيوطيقا): دراسة منشورة علىٰ موقع: (www.aldhiaa.com).

(٤) المصدر السابق.

أُصوله البعيدة - مصطلح مدرسيٌّ لاهوتي تقترن دلالته بذلك العلم المنهجيِّ الذي يهدف إلىٰ فهم وتفسير نصوص الكتاب المقدَّس التي تتطلَّب فهماً، والتي يشعر المتلقِّي لذلك باغتراب إزاء معناها، بمعنىٰ أنَّ الهرمنيوطيقا رامت منذ البداية أنْ تنفذ إلىٰ عمق «الوجود النصِّيِّ». لذا لم تتورَّط في مفهوم الشكل أو البناء اللغوي المنغلق علىٰ ذاته أثناء عمليَّة تفسيرها للنصوص، حتَّىٰ إنَّ «دلتاي» - أحد أقطاب الفلسفة الهرمنيوطيقيَّة - يُؤكِّد في مؤلَّفه «نشأة الهرمنيوطيقا» أنَّ فنَّ الفهم يتمركز حول تفسير بقايا الوجود الإنساني المحفوظة في الكتابة[١].

وبالرجوع إلىٰ مقالة جان بيبان[٢] «الهرمنيوطيقا القديمة»[٣] التي عني فيها باستقصاء دلالات الفعل[٤] وأُصوله الاشتقاقيَّة، نجده قد أشار إلىٰ أنَّ «ترجمة المصطلح الإغريقي إلىٰ اللَّاتينية بـ Interpretatio قد لعب دوراً سلبيًّا في «الهرمينيا»[٥] بأنْ اكتسبت عبر السابقة[٦] معنىٰ التدخُّل والتوسُّط. وهو معنىٰ شكَّل انحرافاً دلاليًّا عن الكلمة، والتي لم يكن لها في صيغتها اللغويَّة ما يحميها من ذلك. لذا، كان معنىٰ المصطلح الإغريقي دالًّا علىٰ التأويل. وهذا ما أدَّىٰ - أيضاً - إلىٰ أنْ تصبح الهرمنيوطيقا لاحقاً مرادفاً للتفسير[٧] في حين يرىٰ «بيبان» أنَّ المعنىٰ الأصلي لعبارة hermeneuein والكلمات المنتسبة إليها ليس التفسير

---

(١) توفيق، سعيد: في ماهيَّة اللغة وفلسفة التأويل، بيروت، المؤسَّسة الجامعيَّة للدراسات والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م، ص ١٢٣.

(2) J.Pépin

(3) L'herméneutique ancienne (1975).

(4) hermeneuein

(5) herminia

(6) Inter

(7) L'exégése

باعتباره فعل دخول في قصديَّة النصِّ أو الرسالة، بل إنَّها تعني غالباً فعل تعبير[١] الذي يتميَّز بطابع الانفتاح الخارجي[٢].

وتبعاً لهذا تبدو مهمَّة الهرمنيوطيقا ليست مقتصرة فقط علىٰ فهم النصوص وتأويلها، وعلىٰ الاجتهاد في تخريج معانيها، أو محاولة الوصول إلىٰ معنىٰ خفي حقيقي، أو الانتقال من المعنىٰ المجازي إلىٰ مراد المتكلِّم، وإنَّما تُعتَبر أنَّ النصَّ يحتمل معنىٰ بصورة افتراضيَّة، مبرِّرة ذلك بكون القراءة ليست مجرَّد فكٍّ شفرة النصِّ أو سننه، كما كانت ترىٰ المذاهب التأويليَّة القديمة، بل هي ذلكم النصُّ في إطار الهواجس المعرفيَّة والوجوديَّة التي يحملها[٣]. وعليه، فإنَّ الانعطاف الأساس الذي عرفه مسار الهرمنيوطيقا - استناداً إلىٰ ما سبق - إنَّما تمثَّل في الانتقال من إشكال «ما هو معنىٰ النصِّ؟» إلىٰ إشكال آخر مغاير هو «ما الفهم؟»[٤]. وهما إشكالان يُحدِّدان - علىٰ التوالي - التمايز القائم بين اهتمامات الهرمنيوطيقا في صورتها الكلاسيكيَّة، والهرمنيوطيقا الحديثة التي نحن معنيُّون بها في هذا البحث أكثر من غيرها.

إنَّ الإطار المعرفي لأصل مفهوم الهرمنيوطيقا - إذن - هو إطار فلسفي في مقام أوَّل، علىٰ الرغم من أنَّ السياق الدِّينيِّ، والفضاء اللَّاهوتي، هما اللذان احتضناه وأكسباه امتلاءه الدلالي من خلال إثارة بعض قضايا المعنىٰ والتأويل ذات الصلة بقراءة وتفسير النصوص المقدَّسة اليهوديَّة والمسيحيَّة تحديداً. فالعمق النظري

---

(1) Expression

(٢) بو عبد الله، الحبيب: «مفهوم الهرمنيوطيقا: الأُصول الغربيَّة والثقافة العربيَّة»، مجلَّة الفكر العربي المعاصر، العدد ١٤١ و١٤٢، ٢٠٠٧م، ص ١١١.

(٣) الحكيم بناني، عزُّ العرب: «الهرمنيوطيقا والفلسفة»، ضمن: كتاب آفاق هرمنيوطيقيَّة، المغرب، منشورات دار ما بعد الحداثة، ٢٠٠٧م، ص ١٠.

(4) Pépin, Jean: L’hermeunitique ancienne, Seuil, Paris, 1975, P83.

والبعد الفلسفي إنَّما تُحدِّدان عبر جملة من المحطَّات التي تمثَّلت في التطوُّرات الحاسمة التي شهدها الوعي الفلسفيُّ الأُوروبيُّ، إذ هي التي رسمت تاريخ تطوُّره وتحوُّلاته[1]. كما سنقف علىٰ ذلك بشيء غير قليل من التفصيل في الفقرات القادمة.

وللاستدلال علىٰ ما ذهبنا إليه من كون «النظر الهرمنيوطيقي» مديناً في تطوُّره إلىٰ البحث الفلسفي، وإنْ كان منبته دينيًّا، نكتفي بالإشارة إلىٰ أنَّ ظهور الهرمنيوطيقا - كما هو ثابت في تاريخ الفكر الفلسفي - إنَّما ترافق مع تأويل النصوص الدِّينيَّة المقدَّسة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. كما أنَّ الأسئلة التي طُرِحَت آنذاك علىٰ تلك النصوص كانت مرتبطة في مجملها بمشاكل التوفيق بين العهدين القديم والجديد، أو بين التشريعات الإلهيَّة ونواميس الطبيعة، أو بين الخوارق والانتظام، بل وحتَّىٰ بين الأساطير الإنجيليَّة والوقائع التاريخيَّة. فيما ظهرت هرمنيوطيقا الأنوار في صورتها الدِّينيَّة لتحقيق مسعىٰ التوفيق بين معاني النصِّ الدِّينيِّ وصورة العالم الجديدة في عصر الأنوار[2]، وكلُّها ذات طابعٍ فلسفيٍّ بامتياز.

ولا شكَّ أنَّ هذا التفاعل بين الدِّينيِّ والفلسفي في نطاق الدرس الهرمنيوطيقي، عبر تاريخه المتموِّج، مكَّن من الانتقال من الهرمنيوطيقا القديمة (أو علم التفسير) المرتكز علىٰ وحدة المعنىٰ الصحيح، ووحدة الحقيقة اليقينيَّة، إلىٰ الهرمنيوطيقا المعاصرة التي فتحت الفهم الإنساني علىٰ تقبُّل فكرة تعدُّديَّة المعنىٰ، ونسبيَّة الحقيقة. وبالتالي يمكن القول: إنَّ الهرمنيوطيقا المعاصرة هي نتيجة لواحدة من القطائع الإبستمولوجيَّة التي أُحدِثَت في الوعي والفكر الغربيِّين

---

(١) بو عبد الله، الحبيب: «مفهوم الهرمنيوطيقا»، مصدر سابق، ص ١١٢.

(٢) الحكيم بناني، الهرمنيوطيقا والفلسفة، مصدر سابق، ص ١١.

للتعاطي مع العالم، ولتصوُّر الحقيقة والمعنىٰ، وخاصَّة في مجال العلوم الإنسانيَّة التي كفَّت منذ القرن التاسع عشر عن أنْ تتَّخذ المنهج التجريبي الوضعي أُنموذجاً وحيداً في التفسير والتنظير[١].

ثانياً: في تطوُّر التفكير الهرمنيوطيقيّ:

يجمع أغلب المشتغلين بالفلسفة في العصر الراهن علىٰ أنَّ توظيف مصطلح «هرمنيوطيقا» للتعبير عن ذلكم المنحىٰ في البحث الفلسفي الحديث الذي يهتمُّ «بنظريَّة الفهم»، بغضِّ النظر عن طبيعة موضوع الفهم؛ فقد يكون نصًّا دينيًّا أو دنيويًّا، منتوجاً كتابيًّا أو شفهيًّا، وقد يكون عملاً فنِّيًّا أو ظاهرة اجتماعيَّة أو غير هذا. كما يجمعون علىٰ أنَّ ظهور الهرمنيوطيقا بوصفها نظاماً فلسفيًّا مستقلًّا حائزاً ما يكفي من مقوِّمات «النظريَّة»، يتجاوز في أغراضه ومراميه نطاق التفسير الضيِّق للنصوص الدِّينيَّة، لم يظهر إلَّا في القرن التاسع عشر؛ بحيث ارتقىٰ إلىٰ مرتبة المجال الفكريِّ القائم بذاته، بل دخل مرحلة التطوُّر والتجديد انطلاقاً من التغيُّرات العميقة في إشكاليَّات الطرح الفلسفيِّ التي شهدها القرن العشرون[٢].

وعلىٰ اعتبار أنَّ الكلام يضيق بالتعريج علىٰ كلِّ المراحل التي قطعها مسار التفكير الهرمنيوطيقي، حتَّىٰ لو رمنا الانتقاء والانحصار في أهمِّها - بالحديث مثلاً عن مرحلة الهرمنيوطيقا اللَّاهوتيَّة التي جعلَت مركز اهتمامها النصَّ المقدَّس في العهد القديم، أو الهرمنيوطيقا «الدنيويَّة» التي اهتمَّت بالأدب الكلاسيكي الإغريقي واللَّاتيني، أو حتَّىٰ الهرمنيوطيقا القضائيَّة التي عُنِيَت بالمبادئ والقواعد التي تُمكِّن من التطبيق

---

(١) حيمر، عبد السلام: الإصلاح، الموت، الحقيقة، مكناس - المغرب، منشورات جامعة مولاي إسماعيل، ٢٠٠٣م، ص ١٨٤.

(٢) مجموعة من المؤلِّفين: التأويل والهرمنيوطيقا: دراسات في آليَّات القراءة والتفسير، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١١م، ص ٤٥.

السليم للقواعد والتشريعات -. علىٰ اعتبار أنَّ ذلك كذلك، فإنَّا سنكتفي بالوقوف عند بعض المحطَّات الأساسيَّة للهرمنيوطيقا المعاصرة لرصد كيف تطوَّر «سؤال فهم النصِّ» من محطَّة إلىٰ أُخرىٰ، ومن ثَمَّة الانفتاح علىٰ نقد تداعيات الدرس الهرمنيوطيقي (في صورته الغربيَّة) علىٰ النصِّ الدِّينيِّ الإسلاميِّ.

١ - شلايرماخر وتقويض موضوعيَّة الفهم:

إنَّ أحد الإشكالات المربكة في الفلسفة الغربيَّة تبقىٰ تلك التي طرحها «إيمانويل كانط» وهو يجتهد في حلِّ مشكلة الميتافيزيقا بخصوص مدىٰ قدرة العقل علىٰ الإحاطة بالظواهر. ومن هنا، فإنَّ تأكيده علىٰ أنَّ «العقل لا يُدرِك إلَّا عبر قنوات تسبق التجربة» قد زعزع الثقة شبه المطلقة بالعقل التي كان رسَّخها ديكارت وعزَّزها التنوير.

إنَّ «أزمة العقل» إنَّما تتجلَّىٰ أساساً في نظريَّة فهم النصِّ التي وضع أُسُسها اللَّاهوتي والفيلسوف فريدريك شلايرماخر (ت ١٨٣٤م)[١]، الذي يُعَدُّ بحقٍّ مؤسِّس الهرمنيوطيقا، علىٰ اعتبار أنَّه مارس نقداً جذريًّا للهرمنيوطيقا اللَّاهوتيَّة التقليديَّة التي لم تكن - في نظره - سوىٰ تجميع قواعد في التأويل بعيدة كلَّ البعد عن أيِّ تأصيلٍ منهجيٍّ من جهة، ولافتقارها للضوابط النظريَّة العامَّة التي يستقيم وفقها التأويل والفهم من جهة أُخرىٰ. وانسجاماً مع هذا يرىٰ «بيتر زوندي»[٢] أنَّه «لمعرفة نظريَّة الفهم عند شلايرماخر ينبغي الاعتناء بالاعتبارات المتَّصلة بالتطبيق الفعليِّ للفهم، وبمشروعه في تأسيس هرمنيوطيقا جديدة قائمة علىٰ ملاحظة مواد اللغة»[٣].

---

(١) التأويل والهرمنيوطيقا، مصدر سابق، ص ٤٩.

(2) Peter Szondi

(3) Szondi, Peter: L'herméneutique de schleiermacher, In poétique, N.2, éd. Seuil, Paris, 1970, P142.

فهو ينظر إلىٰ اللغة بوصفها كلًّا لا متناهياً. وتماشياً مع الإرهاصات الهرمنيوطيقيَّة اليونانيَّة يرىٰ أنَّ فهم النصِّ يتجاوز رصد العلاقات النحويَّة بين أجزائه إلىٰ مركَّبة يدعوها «نفسيَّة»؛ لذا، فإنَّ وظيفة الهرمنيوطيقا عنده تكمن في إعادة تركيب العمليَّة الإبداعيَّة التي دارت في خلد واضع النصِّ. ولـمَّا كان الكثير ممَّا هو غير واعٍ لدىٰ المؤلِّف يصبح واعياً لدىٰ المفسِّر؛ فإنَّ ذلك ينزع الأخير إلىٰ فهم النصِّ أفضل من مُوجِده[١].

وتأسيساً علىٰ هذا تغدو عمليَّة التأويل عند شلايرماخر مرادفة لـ «إعادة البناء»[٢] التي تتَّخذ صورتين اثنتين متكاملتين: تأويل نحوي[٣]؛ يتوخَّىٰ فهم خطاب معيَّن، انطلاقاً من العناصر اللغويَّة، وطبيعة العلاقات التي تنتظمها، ثمّ تأويل تقنيٌّ أو نفسيٌّ[٤]؛ ومداره تلك الخصوصيَّة أو الكيفيَّة التي ينبثق بها الفكر من داخل الإطار الكلِّيِّ المميِّز لحياة المؤلِّف (واضع النصِّ) النفسيَّة والتاريخيَّة. بمعنىٰ أنَّ فهم نصٍّ ما - وفق هذا التصوُّر - هو إعادة بناء تلك الحدود الأصليَّة للمؤلِّف الذي أنتج النصَّ؛ بالتركيز علىٰ اتِّجاهه ونفسيَّته وأُسلوبه من ناحية، وظروف حياته من ناحية أُخرىٰ. لذا، يصير الفهم من هذا الجانب - علىٰ حدِّ تعبير غادامير - بمثابة «إعادة إنتاج للإنتاج الأصلي، أو هو خلق جديد لأوَّل خلق»[٥].

وعلىٰ هذا الأساس، يكون الهدف الأسمىٰ الذي تسعىٰ الهرمنيوطيقا إلىٰ تحقيقه ليس الوقوف علىٰ معنىٰ النصِّ، كما كان الأمر مع الهرمنيوطيقا الكلاسيكيَّة، وإنَّما فهم الكاتب (مُوجِد النصِّ) بما هو ذات منتجة مبدعة. وفي هذا الإطار نجد

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٩.

(2) reconstruction

(3) Interprétation grammaticale

(4) psychologique

(5) Gadamer, H.G.: vérité et méthode, Seuil, Paris, 1976, P128.

شلايرماخر يتوسَّل بمفهوم «التخمين»[١] قصد إعادة بناء الخطاب المعطىٰ بصورة تاريخيَّة حدسيَّة - تنبُّؤيَّة وموضوعيَّة في الآن نفسه[٢].

إنَّ بنية الفهم - إذن - عند شلايرماخر تروم الخروج من مجال البحث عن المطابقة والمماثلة التامَّة إلىٰ نطاق الاختلاف والمغايرة الكلّيَّة؛ أي الانتقال من ضيق مجالٍ معرفيٍّ قديم مؤسَّس علىٰ مركزيَّة المعنىٰ إلىٰ أُفُق جديد - عبر قطيعة معرفيَّة - هو مجال لا مركزيَّة الفهم[٣].

٢ - هايدغر واكتشاف المخفيِّ في النصِّ:

إذا كان شلايرماخر قد ارتقىٰ بالهرمنيوطيقا إلىٰ مرتبة الاستقلاليَّة الإبستمولوجيَّة، بجعلها فرعاً فلسفيًّا خاصًّا يُعنىٰ بكيفيَّة فهم النصوص وتأويلها، فإنَّ الفيلسوف مارتن هايدغر قد أدخلها في نطاق التقصّي الفلسفيِّ الوجوديِّ، معتبراً أنَّ الفهم ليس مجرَّد بنية معرفيَّة، وإنَّما يُشكِّل واحدة من البنيات الأساسيَّة للوجود. فعلىٰ خلاف ما بُني عليه المفهوم التقليديِّ القاضي بكون الفهم ينشأ من التفسير، أوضح صاحب «الوجود والزمن» أنَّ الفهم كامن في تربة الوجود الإنسانيِّ علىٰ نحو يسبق أيَّ عمليَّة تفسيريَّة. الأمر الذي يجعل كلَّ الأشياء تتميَّز بميزة جوهريَّة، وهي «المفسِّريَّة» (القابليَّة للتفسير)، بمعنىٰ أنَّ هذه الأشياء لا تبدو عارية مجرَّدة، وإنَّما مفسِّرة؛ من حيث هي تُؤدّي هذه الوظيفة أو تلك، وتقوم بهذا الدور أو ذاك[٤].

---

(1) la divination

(٢) انظر في هذا الصدد: الحبيب بوعبد الله، «مفهوم الهرمنيوطيقا»، مصدر سابق، ص ١١٥ وما بعدها.

(٣) الفجاري، مختار: الفكر العربي الإسلامي: من تأويليَّة المعنىٰ إلىٰ تأويليَّة الفهم. عالم الكُتُب الحديث، الأُردن، ٢٠٠٩م، ص ٣.

(٤) من المؤلِّفين، التأويل والهرمنيوطيقا، مصدر سابق، ص ٥١.

ومن هنا، فإنَّ الهرمنيوطيقا في حيِّز اعتقاد هايدغر هي «نظريَّة الفهم» نفسها، إلَّا أنَّ هذا الفهم له معنىً خاصًّا عنده؛ أي هو القدرة علىٰ إدراك إمكانات الذات للوجود في سياق حياة المرء، ووجوده في العالم. لذا، يصير الفهم ليس شيئاً يمكن امتلاكه والتمكُّن منه، بل هو شكل من أشكال الوجود في العالم، أو عنصر مؤسِّس لهذا الوجود؛ بحيث يُمَكِّن من ممارسة الفهم بالفعل علىٰ المستوىٰ التجريبي(١). وبهذا الاعتبار يكون الفهم - من الناحية الوجوديَّة - أمراً ضروريًّا من جهة، وسابقاً علىٰ أيِّ فعلٍ وجوديٍّ آخر، من جهة ثانية.

إلَّا أنَّ ثَمَّة بعداً آخر للفهم - في نظر هايدغر - هو أنَّه مرتبط بالمستقبل؛ ما يجعل النصوص والخطابات ليست مكتفية بذاتها أو كاملة في نفسها، وإنَّما هي قابلة لقراءات متعدِّدة، وحمَّالة لدلالات متكوثرة ينتقل وفقها التأويل من طور إلىٰ آخر، وينمو المعنىٰ تبعاً لذلك في صورة من صور إغناء النصوص وإثرائها بحسب مقتضيات زمن تلقِّيها والتفاعل معها. لذا، لم يكن غريباً أنْ يُؤكِّد هايدغر «أنَّ الفهم فعل تاريخي، بمعنىٰ أنَّ النصَّ - أيَّ نصٍّ كان - لا يُفهَم إلَّا في سياق متطلِّبات العصر.

ومن هنا، فإنَّ الفهم يرتبط دائماً بالزمن الحاضر، ولا وجود له خارج التاريخ، وإنَّ المفسِّر له فهم خاصٌّ يرتبط بعصره، يجب ألَّا ينفكَّ عنه (بل لا يستطيع ذلك) ليقوم بتفسير النصِّ وفقاً لفهم العصر السابق»(٢).

وغير خافٍ أنَّ الطرح الفلسفيَّ لهايدغر في هذا السياق ينطوي علىٰ قدر من الجدَّة، مقارنةً مع نظريَّة الفهم الكلاسيكيَّة، علىٰ اعتبار أنَّ الفهم نشأ تحديداً من سؤال موضوع علىٰ النصِّ يتعمَّق باهتمام متأصِّل في حياة المفسِّر وخبرته، بحيث

(١) مجموعة من الباحثين: دراسات في تفسير النصِّ القرآني: أبحاث في مناهج التفسير، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠٠٧م، ص ٤١ و٤٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٣.

إنَّ كلَّ فهم يستند إلىٰ فهم مسبق لما يمكن للنصِّ أنْ يقوله، أي إلىٰ علاقة حياتيَّة بين المفسِّر والمسألة التي يتطرَّق إليها النصُّ(١).

وعليه، فإنَّ الإنجاز الهرمنيوطيقي الأهمّ لهايدغر - علىٰ هذا المستوىٰ - هو اكتشافه ما هو ثاوٍ بشكل مسبق خلف التعبير اللغوي في خبرة الفهم الإنسانيَّة، علىٰ حدِّ تعبير جون غروندين(٢).

٣ - دلتاي والتحرُّر من سلطة المتعالي:

إذا كنَّا أشرنا إلىٰ أنَّ هايدغر ينظر إلىٰ الفهم علىٰ أنَّه «فعلٌ تاريخيٌّ»، فإنَّه في تصوُّر «ولهام دلتاي»(٣) تمَّ الارتقاء به إلىٰ مستوىٰ أكثر شموليَّة، الأمر الذي كان له تأثير كبير علىٰ النظريَّة التأويليَّة اللَّاحقة برمَّتها.

إنَّ التاريخ في تصوُّره يتحقَّق فيما يتولَّىٰ الإنسان علىٰ الدوام امتلاك التعبيرات المصوغة التي تُشكِّل إرثه وتركته؛ أي إنَّه يصبح تاريخيًّا «بطريقة إبداعيَّة». ولفظ التاريخيَّة لا يقتصر علىٰ الإشارة إلىٰ اعتماد الإنسان علىٰ التاريخ في فهم ذاته وتأويلها، وإلىٰ لا تناهيه في تحديد ماهيَّته تاريخيًّا، بل يشير - أيضاً - إلىٰ استحالة الفكاك من التاريخ، وإلىٰ الزمانيَّة الصميمة لكلِّ فهم(٤).

وتبعاً لهذا، يبدو أنَّ دلتاي حاول تطوير الهرمنيوطيقا عبر إقحامها في مجال إبستمولوجيٍّ دقيقٍ، وجعلها منهجاً مخصوصاً لعلم التاريخ وعلوم الفكر عامَّة. ورغم أنَّ أفكاره الهرمنيوطيقيَّة بقيت مجزَّأة وغير مكتملة، فإنَّها استطاعت أنْ تُحقِّق خطوة كبيرة للهرمنيوطيقا بمواجهتها لتحدّي التاريخيَّة؛ إذ جعلت من الانتقال

---

(١) المصدر السابق، ص ٥٢.

(2) Jean, Grondin: L'universalité de l'herméneutique, Paris, 1943 (Essais philosophique), P135.

(3) Dilthey.w (1833 - 1911).

(٤) مصطفىٰ، عادل: فهم الفهم: مدخل إلىٰ الهرمنيوطيقا، دار رؤية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م، ص ١٣٥.

من منهجيَّة للفهم، إلىٰ منظور أكثر كلّيَّةً وشموليَّةً، أمراً ضروريًّا. ليتحوَّل بذلك موضوع الهرمنيوطيقا من مجرَّد البحث عن المعنىٰ في النصِّ إلىٰ إثارة قضيَّة الفهم، وتحديد منهاجه وشروطه[1].

لذا، يمكن القول: إنَّ القضايا التي طرحها دلتاي جعلت الهرمنيوطيقا الحديثة منفتحة علىٰ آفاق جديدة؛ بحيث خرجت بها من ضيق «المعياريَّة» التي رافقت الهرمنيوطيقا القديمة والكلاسيكيَّة إلىٰ سعة الشموليَّة والعلميَّة والموضوعيَّة، «ليتحرَّر المشروع التأويليّ، ومعه الإنسان من سلطة الأصل المتعالي. فبدل الحديث عن تاريخ التأويلات وتسلُّطها علىٰ رؤية الكائن، وجعله يتناهىٰ إبداعيًّا إلىٰ مجرَّد ماهيَّة تاريخيَّة تُرجىٰ استعادتها، بدل ذلك يتمُّ إشاعة فكرة ديناميَّة الفهم؛ بوصفه إجراءً منهجيًّا في يد الإنسان، ليُحرِّر ذاته من أوهام التاريخ، معيداً تشكيل أشياء الماضي، وكلَّ ما له صلة بإرث الإنسان الأوَّل بطريقة مغايرة، يتحوَّل معها التاريخ من مجرَّد وقائع وأحداث إلىٰ كتابة إبداعيَّة تصل القريب بالبعيد، وتعطف الحاضر علىٰ الماضي»[2].

وبهذا فقد حقَّق دلتاي - علىٰ الأقلّ - هدفين أساسيَّين في مشروعه الهرمنيوطيقي؛ يتمثَّل أوَّلهما في تركيز مسألة التأويل علىٰ شيء له وضع ثابت وموضوعيٌّ. الأمر الذي جعل الدراسات الإنسانيَّة تطمح إلىٰ بلوغ معرفة ذات «صواب» موضوعيّ، بالنظر إلىٰ كون موضوعها ثابتاً إلىٰ حدٍّ ما. ويتجلَّىٰ الأمر الثاني في أنَّ هذا الموضوع يُحتِّم انتهاج مسالك تاريخيَّة للفهم. إذ «يتعذَّر أنْ يحصل الفهم، إلَّا من خلال الإحالة علىٰ الحياة ذاتها بكلِّ ما تتَّصف به من تاريخيَّة وزمانيَّة»[3]. وكما هو واضح، فإنَّ كلا الهدفين موصولان بالنزوع إلىٰ جعل

---

(١) بو عبد الله، الحبيب: «مفهوم الهرمنيوطيقا»، مصدر سابق، ص ١١٧.

(٢) بارة، عبد الغني: الهرمنيوطيقا والفلسفة: نحو مشروع عقل تأويلي، الدار العربيَّة للعلوم ناشرون؛ منشورات الاختلاف، ٢٠٠٨م، ص ١٩٥.

(٣) مصطفىٰ، فهم الفهم. مصدر سابق، ص ١٥٢.

الهرمنيوطيقا منهجاً للعلوم الإنسانيَّة؛ بحكم أنَّ الهمَّ الكبير الذي شغل دلتاي هو التأسيس الإبستمولوجي لعلوم الإنسان من خلال «نقد العقل التاريخيِّ»(١).

٤ - غادمر وتأسيس نسبيَّة الفهم:

لقد سار غادامير علىٰ خطىٰ هايدغر من جهة العمل علىٰ نقد المنحىٰ التقليديِّ للهرمنيوطيقا الباحثة عن المنهج، مؤكِّداً علىٰ تعيُّن رسم مسار مغاير يتناول أساساً عمليَّة الفهم في حدِّ ذاتها، وكذا مساراتها وملابساتها التاريخيَّة.

لذا نجده «يُؤكِّد علىٰ ضرورة تجاوز المناهج لتحليل عمليَّة الفهم نفسها في فعاليَّاتها وحيثيَّاتها التاريخيَّة. ما دامت كلُّ المناهج - بما فيها العلميَّة - تتأسَّس علىٰ التفكير التأويليِّ»(٢).

وعليه، فإنَّ المنطلق الأساس في المشروع الهرمنيوطيقي عند غادامير يتمثَّل في كون أيِّ نصٍّ هو في جوهره مضمون معرفيٌّ وليس شكلاً جماليًّا مجرَّداً. إلَّا أنَّ تلك المعرفة تبقىٰ - في نظره - بعيدة عن التصوُّر الرومانسي القاضي بأنَّ النصَّ كاشف عن التجربة الحياتيَّة أو النفسيَّة للمؤلِّف (المبدع)، ما يُعطي للنصِّ استقلاليَّته الخاصَّة ووجوده الفريد اللذين بهما يتميَّز وينفصل عن نفسيَّة المبدع.

ولعلَّ ما يُحقِّق استقلاليَّة النصِّ - وفق هذا التصوُّر - هو فعل الكتابة؛ إذ بها «يستقلُّ النصُّ عن كلِّ العناصر النفسيَّة التي تولَّد عنها، ويصير بذلك حاملاً لحقيقته ولتجربته المعرفيَّة الخاصَّة التي يفصح عنها من خلال شكله الموضوعيِّ الثابت»(٣).

وبهذا يحوز النصُّ القدرة علىٰ امتلاك معنىٰ بعيد عن مبدعه، فيُحرِّر أُفُق المعنىٰ من

---

(1) Grondin, Jean: L'horizon herméneutique de la pensée contemporaine, Paris, Librairie philosophique. 1993, P155.

(٢) عبد الكريم، شرف: من فلسفات التأويل إلىٰ نظريَّات القراءة، بيروت - الدار العربيَّة للعلوم ناشرون؛ الجزائر - منشورات الاختلاف، ٢٠٠٧م، ص ٢٤.

(٣) مصدر سابق، ص ٣٨.

قصد المؤلِّف. إلَّا أنَّه في الآن ذاته تنفتح آفاق جديدة ومستمرَّة لفهم النصِّ، وتنويع قراءاته، دونما وقوع في القراءة النمطيَّة المعياريَّة. فالمعنىٰ عند غادامير ليس حقيقة تاريخيَّة تنتمي إلىٰ الماضي يمكن استخلاصها من خلال البحث عنها، طالما أنَّ المرء يفهم ضمن سياقه التاريخي وتجربته الخاصَّة ومعارفه المسبقة. ولأجل ذلك يتحدَّث غادامير عن نوعين من الأُفُق: أُفُق الماضي، وأُفُق الحاضر، وبالتالي يقلب العمليَّة التأويليَّة رأساً علىٰ عقب، وخاصَّة عندما يصرُّ علىٰ أنَّ المتاح هو نقل أُفُق الماضي إلىٰ الحاضر وفهمه، ضمن المعطىٰ الراهن. الأمر الذي جعله يقف عكس كلِّ التوجُّهات الهرمنيوطيقيَّة التي تروم إدراك المعنىٰ وهو في سياق الماضي، فاتحاً المجال أمام المؤوِّل ليساهم في «صناعة المعنىٰ» بجعل الماضي معاصراً للحاضر. ولا شكَّ أنَّ هذه المعاصرة التي يقتضيها فهم النصِّ إنَّما تعني فتح الباب أمام النوازع والأحكام المسبقة والتجارب الحاضرة، من حيث هي أُمور تُؤسِّس - حسب غادامير - الموقف الوجودي الراهن الذي ينطلق منه القارئ لفهم الماضي والحاضر معاً[١].

واضح أنَّ المأزق الذي يوقع فيه تصوُّر غادامير لفهم النصِّ بتأكيده علىٰ أنَّ المعنىٰ الحقيقيَّ للنصِّ هو ما يمنحه المؤوِّل له بحسب تجربته الحاضرة، وأنَّ النصَّ فاقد لمعنىٰ في الماضي، هو النظر إلىٰ النصوص باعتبارها قابلة للمعرفة، وليست حاملة لها. لأنَّ «اللحظة التي ينفصل فيها النصُّ عن مبدعه، تجعله يفقد حينها معياريَّة الفهم المحدَّد، وهي السمة التي تجعل النصَّ يتحرَّك بمعانٍ غير متناهية بحسب الآفاق التي تطلُّ عليه. وبهذا تصبح الهرمنيوطيقا عند غادامير تأسيساً لنسبة الفهم، طالما كان الفهم هو نتاج أُفُق المؤوِّل وتجربته الراهنة، فيتغيَّر المعنىٰ باستمرار، من جيل إلىٰ جيل، ومن عصر إلىٰ آخر»[٢].

---

(١) السيِّد أحمد، معتصم: «الهرمنيوطيقا: جذور المصطلح ودلالات المعنىٰ»، مجلَّة البصائر، العدد ٥٠، ٢٠١٢م.

(٢) المصدر السابق.

ثالثاً: الهرمنيوطيقا في المجال التداوليّ الإسلاميّ - بين القبول والردّ -:

شكَّلت الهرمنيوطيقا بمنطلقاتها وخصائصها وأهدافها التي توقَّفنا عند أبرز معالمها فتحاً جديداً في نطاق الفكر الحديث بشكلٍ عامٍّ، وفي مجال قراءة النصِّ الدِّينيِّ الإسلاميِّ خاصَّة. لذا، كان من البديهي أنْ تتشكَّل إزاء هذا المعطىٰ الجديد مواقف متباينة تراوحت بين التأييد والرفض. فمن جهة ذهب البعض إلىٰ أنَّ الهرمنيوطيقا هي السبيل الوحيد لفهم النصِّ، من دون الالتفات إلىٰ التغيُّرات الكبيرة التي لحقت المصطلح من جهة، والخلافات الجذريَّة بين مفكِّري الغرب تجاه العلم الموصول به من جهة أُخرىٰ. فطفق هؤلاء يُطبِّقون رؤىٰ بعض المفكِّرين ومعتقداتهم بخصوص الهرمنيوطيقا علىٰ سبيل الإسقاط والتعسُّف دونما مساءلة ولا نقد، اعتقاداً منهم أنَّ النظريَّة الهرمنيوطيقيَّة تفتح الطريق أمام تأسيس جديد للمعنىٰ القرآنيِّ، وتُمكِّن من تحقيق قراءة حداثيَّة له، بعيداً عن النتاج التفسيريِّ الموروث، كما يدَّعي المحتفون بالفلسفة الهرمنيوطيقيَّة، الناسجون علىٰ منوالها.

١ - منزع الاتِّباع والتأييد:

يُمثِّله - من ضمن من يُمثِّلونه - نصر حامد أبو زيد الذي يقول بشأن هرمنيوطيقا غادامير:

تُعَدُّ الهرمنيوطيقا الجدليَّة عند غادامير بعد تعديلها من خلال منظور جدليٍّ ماديٍّ، نقطة بدء أصيلة للنظر في علاقة المفسِّر بالنصِّ، لا في النصوص الأدبيَّة ونظريَّة الأدب فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الدِّينيِّ حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتَّىٰ الآن. لنرىٰ كيف اختلفت الرؤىٰ، ومدىٰ تأثير رؤية كلِّ عصر - من خلال ظروفه - للنصِّ القرآنيِّ. ومن جانب آخر نستطيع أنْ نكشف عن موقف الاتِّجاهات المعاصرة في تفسير

النصِّ القرآنيِّ، ونرىٰ دلالة تعدُّد التفسيرات علىٰ موقف المفسِّر من واقعه المعاصر أيًّا كان ادِّعاء الموضوعيَّة الذي يدَّعيه هذا المفسِّر أو ذاك[١].

ويكاد لا يختلف تصوُّر أبو زيد أعلاه عن تصوُّر المفكّر الإيرانيّ عبد الكريم سروش الذي يضع حدًّا فاصلاً بين «الدِّين» الثابت السرمدي، وما يُسمِّيه «المعرفة الدِّينيَّة» التي هي متغيِّرة متحوِّلة عبر الزمان والأُفُق التاريخيِّ والفكريِّ؛ أي «باعتبارها تتطوَّر بالضرورة وباستمرار. الأمر الذي يفرض علىٰ المسلمين أنْ يعيدوا بناء تأويلاتهم الدِّينيَّة وفق فهمهم المتغيِّر للعالم»[٢]، من منطلق أنَّ المعرفة الدِّينيَّة جهد إنساني لفهم الشريعة، مضبوط ومنهجيٌّ وجمعيٌّ ومتحرِّك. ودين كلِّ واحد هو عين فهمه للشريعة، أمَّا الشريعة الخالصة فلا وجود لها إلَّا لدىٰ الشارع ﷻ[٣].

وغير خافٍ أنَّ المحصول المتوقَّع من الممارسة التأويليَّة، كما يُؤسِّس لها الرجلان أعلاه (ومن يدور في فلكهما) في واقع النصِّ القرآنيِّ، هي معرفة دينيَّة نسبيَّة ومتحرِّكة بشكل لا يُؤمَن أنْ تكون هناك ملامح ذات تصوُّر ثابت للإسلام، بل ليمكن أنْ ينظر إلىٰ القرآن علىٰ أنَّه «نصٌّ إنسانيٌّ»؛ كما يستشفُّ من قول نصر حامد أبو زيد الآتي:

إنَّ القرآن نصٌّ دينيٌّ ثابت من حيث منطوقه، لكنَّه من حيث يتعرَّض له العقل الإنسانيُّ، ويصبح مفهوماً يفقد صفة الثبات. إنَّه يتحرَّك وتتعدَّد دلالاته.

---

(١) أبو زيد، نصر حامد: إشكاليَّات القراءة وآليَّات التأويل، ط ٦، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠١م، ص ٤٩.

(٢) وكيلي، ولاء: الحوار حول الدِّين والسياسة في إيران: الفكر السياسي لعبد الكريم سروش، ترجمة حسن أُوريد، المغرب - الدار البيضاء، دار الفنك، ١٩٩٩م، ص ٣٣.

(٣) سروش، عبد الكريم: القبض والبسط في الشريعة، ترجمة دلال عبَّاس، بيروت، دار الجديد؛ منتدىٰ الحوار العربي الإيراني، ٢٠٠٢م، ص ٣٠.

إنَّ الثبات من صفات المطلق المقدَّس، أمَّا الإنسانيُّ فهو نسبيٌّ متغيِّر. والقرآن نصٌّ مقدَّس من ناحية منطوقه. لكن يصبح مفهوماً بالنسبيِّ والمتغيِّر؛ أي من جهة الإنسان، ويتحوَّل إلىٰ نصٍّ إنسانيٍّ (يَتَأَنْسَن).

ومن الضروري هنا، أنْ نُؤكِّد أنَّ حالة النصِّ الخامِّ المقدَّس حالة ميتافيزيقيَّة لا ندري عنها شيئاً إلَّا ما ذكره النصُّ عليها، ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغيِّر والنسبيِّ. والنصُّ منذ لحظة نزوله الأُولىٰ - أي مع قراءة النبيِّ له لحظة الوحي - تحوَّل من كونه نصًّا إلهيًّا وصار فهماً (نصًّا إنسانيًّا)؛ لأنَّه تحوَّل من التنزيل إلىٰ التأويل[1].

٢ - منزع الرفض والردِّ:

في مقابل الموقف «الإيجابيِّ» - إذا صحَّ التعبير - من الهرمنيوطيقا الغربيَّة ثَمَّة فئة من المفكِّرين المسلمين تنكر دور مباحث الهرمنيوطيقا في الفهم المنظَّم للآيات بالنظر لطبيعة منشأ هذا «الفرع المعرفيِّ» الذي له انتماؤه الثقافيُّ بوصفه حاضناً طبيعيًّا لمضمونه الدلاليِّ، كما له منطلقاته ودوافعه الخاصَّة، إذ تعتقد أنَّ العوامل الآتية هي سبب تبلور الهرمنيوطيقا[2]:

أ - عدم انسجام آيات الكتاب المقدَّس (الإنجيل والتوراة) مع العقل والبراهين العقليَّة؛ كالآيات التي تشير إلىٰ «جسمانيَّة» الله، أو تلك التي تتحدَّث عن سكر النبيِّ نوح عليه السلام، وما إلىٰ ذلك.

ب - عدم انسجام بعض الآيات مع بعضها الآخر؛ كالآيات التي تتحدَّث عن نسب عيسىٰ عليه السلام؛ فجده في إنجيل متَّىٰ يعقوب عليه السلام، بينما ورد في إنجيل لوقا أنَّه ينحدر من صلب هانئ.

---

(١) أبو زيد، نصر حامد: نقد الخطاب الدِّيني، ط ١، القاهرة، سينا للنشر، ١٩٩٢م، ص ٩٣.

(٢) دراسات في تفسير النصِّ القرآني، مصدر سابق، ص ٣٣ و٣٤.

ج – عدم انسجام جملة من آيات العهدين القديم والجديد مع معطيات العلم ومقتضياته (اشتمالها علىٰ حيِّز كبير من الأساطير).

د – انعدام الثقة في القراءة الوحيدة للإنجيل؛ بالنظر إلىٰ تعدُّد الأناجيل من جهة، واضطراب مضامينها من إنجيل إلىٰ آخر من جهة أُخرىٰ.

فعلىٰ ضوء البحث في المنشأ الخاصِّ للهرمنيوطيقا إذن، استنتج هذا التيَّار عدم جدوىٰ مباحثها في فهم الآيات القرآنيَّة؛ لأنَّ القرآن في منأىٰ عن هذه النواقص والمشاكل، ومن ثَمَّة لا يمكن مقارنة هذه المباحث – بأيِّ وجهٍ من الوجوه – بقضايا التفسير والتأويل بالصورة التي وُظِّفت بها في ساحة الدراسات الإسلاميَّة. يقول الإدريسي أبو زيد – مثلاً – في هذا الصدد:

القراءات الجديدة، التي هي في الأصل ثقافة علميَّة غربيَّة انطلقت من قراءة النصِّ المقدَّس منذ عصر النهضة أواسط القرن السادس عشر، ثمّ انتقلت منه إلىٰ نصوص أدبيَّة وفكريَّة وتراثيَّة يونانيَّة وإغريقيَّة، القاسم المشترك بينها (القراءات) أنَّها قامت علىٰ أساس اضطراب النصوص، أي بشريَّتها، وأنَّ الإنجيل والتوراة قد دُوِّنا بيد إنسانيَّة. وما تبقَّىٰ من النصوص فهو أصلاً منسوب إلىٰ أصحابه من بني البشر. ولهذا، فإنَّ هذه المناهج؛ سواء منها الهرمنيوطيقي الفينومينولوجي، أم التفكيكي، كلُّها مناهج تنطلق من تطبيق العلوم الإنسانيَّة علىٰ النصوص الدِّينيَّة نازعة عنها القدسيَّة، ومؤمنة بنسبيَّة المعنىٰ، وشاكَّة في موثوقيَّة التدوين، ومعطية مجالاً أوسع للتأويل، ودوراً أكبر للقارئ والشارح في إعادة إنتاج النصِّ. بعبارة أُخرىٰ، يصبح النصُّ ذا مصدر بشري وسياق بشري ومآل بشري، ما جعل هذه المناهج – وخاصَّة المنهج الهرمنيوطيقي – أكثر جرأةً في نزع المعنىٰ، وفي تحطيم السياق، وفي تفكيك العلاقات القائمة بين العبارات، وفي التأويل

البعيد المغرض لقلب النوايا وعكس المقاصد، والتي هي طُرُق ملتوية لإنتاج معنىً جديد في سياق جديد لا علاقة له البتَّة بالسياق الذي أنتج فيه النصُّ معناه الأوَّل(١).

٣ - الرؤية الانتقادية التوفيقيَّة:

مهما يكن من أمر هذا الموقف أو ذاك، فإنَّ المطلوب - من الناحية المعرفيَّة - ليس رفض الهرمنيوطيقا جملةً وتفصيلاً، وإقصاؤها من المجال التداوليِّ الإسلاميِّ؛ بحجَّة نشأة المصطلح في فضاءٍ معرفيٍّ له خصوصيَّات مغايرة لتلك التي تُميِّز نطاق الثقافة الإسلاميَّة، ولا قبوله كما هو في أصله بحمولاته المعرفيَّة والإديولوجيَّة والثقافيَّة؛ لأنَّ عدم الإلمام بالأُطُر الإبستيميَّة التي تحتضن المفهوم (الهرمنيوطيقا) في منشئه الأصل، وغياب الوعي بمرجعيَّاته، ووضعه في الحقل النظريِّ الدقيق؛ كلُّ ذلك من شأنه أنْ يُولِّد الالتباس والإرباك في التعامل معه؛ فهماً وممارسةً.

لذا، فإنَّ الإدراك الجيِّد للإطار المرجعيِّ والمعرفيِّ للمفهوم يُمثِّل ضرورة إبستمولوجيَّة تُؤمِّن حسن التوظيف، وتُوفِّر من الشروط والحدود ما ينأىٰ عن ضبابيَّة الرؤية وسوء الفهم، وضيق الأُفُق. فالمسألة تتجاوز فيما نحن فيه قضيَّة المصطلح في ذاته إلىٰ قضيَّة أشمل وأعمق تتَّصل ببنية الثقافة، ومتانة أنظمتها وأنساقها النظريَّة والمعرفيَّة، ومدىٰ قدرة أهلها علىٰ تأصيل كلِّ ما هو دخيل من مفاهيم ونظريَّات ومناهج(٢).

وعلىٰ هذا الأساس، فإنَّ اعتبار الهرمنيوطيقا «قاعدة أنطولوجيَّة للفهم

---

(١) الإدريسي أبو زيد: «الاتِّجاه الهرمنيوطيقي وأثره في الدراسات القرآنيَّة»، علىٰ الموقع الآتي: (www.tafsir.net).

(٢) بو عبد الله، الحبيب: «مفهوم الهرمنيوطيقا»، مصدر سابق، ص ١١٠.

الموضوعيِّ» مع شلايرماخر مثلاً، أو كونها «حواراً بين تجربة النصِّ وتجربة المتلقِّي» عند دلتاي، أو عدَّها «اكتشافاً لما لم يقله النصُّ» مع هايدغر، أو اقتضاؤها «ثبات معنىٰ النصِّ وتغيُّر مغزاه» عند هيرش، وما إلىٰ هذا من منطلقات الممارسة الهرمنيوطيقيَّة؛ كما صِيغت في الفكر الغربيِّ، إنَّ كلَّ ذلك يقتضي – عند محاولة قراءة النصِّ القرآنيِّ في ضوئه، أو استناداً إلىٰ ما يتيحه من وسائل وإمكانات للفهم والتأويل – قدراً من الحذر المنهجيِّ والمعرفيِّ؛ تجنُّباً للتقليد الناسخ، والتنزيل العشوائيِّ للإنتاج الفكريِّ الأجنبيِّ. ومن الطبيعي، ألَّا «تشذَّ المناهج الغربيَّة – خاصَّة المنهج الهرمنيوطيقيُّ – عن هذا الوضع. فقد نشأت وترعرعت في بيئة متطلِّعة إلىٰ كسر شوكة الوصاية الكنسيَّة، وتشبَّعت بهاجسٍ فكريٍّ نزَّاع إلىٰ تفكيك النصوص الكتابيَّة ونقدها. ومن هنا تلوح محاذير اجتلاب هذه المناهج بنصِّها وفصِّها إلىٰ ساحة الدرس القرآنيِّ، إذ سيؤول هذا الاجتلاب إلىٰ تقليد الغرب في موقفه من نصوصه المقدَّسة التي لا تعدو أنْ تكون وثائق تاريخيَّة يحيفها التحريف والتبديل، ومن ثَمَّ تنزيل هذه المناهج علىٰ النصِّ القرآنيِّ ببُعدها الغربيِّ»[١].

ولعلَّ من المآزق المنهجيَّة التي وقعت فيها القراءات المعاصرة للنصِّ القرآنيِّ من خلال تطبيق الوسائل الغربيَّة كما هي؛ ما يأتي:

أ – المماثلة بين الموروث الإسلاميِّ (قرآناً وسُنَّةً)، بخصائصه المعروفة، وبين الموروث التوراتيِّ والإنجيليِّ الذي تخلَّف عن مواكبة العصور اللَّاحقة في الغرب بمسافات بعيدة.

ب – تجاهل المنزع الوضعيِّ للمناهج الغربيَّة قاطبةً، الأمر الذي قاد إلىٰ الاصطدام مع البُعد الإلهيِّ لمصدر القرآن الكريم وحقَّانيَّته وخصائصه الإعجازيَّة.

(١) الريسوني، قطب: النصُّ القرآني: من تهافت القراءة إلىٰ أُفُق التدبُّر، المغرب، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميَّة، ٢٠١٠م، ص ٤٠٣.

ج - التعاطي مع المناهج الغربيَّة جميعها علىٰ أنَّها تُؤدّي إلىٰ حقائق موثوق بها، ومن ثَمَّة قدرتها علىٰ استنفاد إمكانات النصِّ، دلاليًّا ومقاصديًّا، وعلىٰ الكشف عن المحجوب واللَّامفكَّر فيه[1]، حتَّىٰ وإنْ كان متعارضاً مع النصِّ نفسه، علىٰ نحو ما حصل في دائرة الثقافة الغربيَّة من اندفاعٍ كلّيٍّ في الهجوم علىٰ النصوص الدِّينيَّة، وحرّيَّة مطلقة في تقويض أركانها ومقوِّماتها التي تنبني عليها.

وبالنظر إلىٰ ذلك يبدو أنَّ النصَّ الدِّينيَّ الإسلاميَّ غير مشمول «للعروض الحداثويَّة» الرامية إلىٰ إعادة قراءة القرآن؛ بما يناسب العصر بالصورة التي قدَّمها أعلام الهرمنيوطيقا الحديثة. فسرُّ الإشكاليَّة المُثارة حول إعادة قراءة النصِّ القرآنيِّ لا تعدو كونها «مجرَّد عدوىٰ أصابت بعض عقول الأُمَّة، وحُمَّىٰ سرت في جسد البعض ممَّن عاش إشكاليَّة الغرب حول اقتران الدِّين بالعلم، وحاكميَّة الكنيسة، وكيف أنَّ الأُوروبيِّين تخلَّصوا من مرجعيَّات الكنيسة ورجعيَّتها، وانطلقوا إلىٰ أُفُق العلم الرحب. ولا ريب أنَّ تسرية الحكم إلىٰ النصِّ الإسلاميِّ فيه من الإجحاف واللَّاموضوعيَّة ما لا يخفىٰ؛ لأنَّ تسرية هذا الحكم يُعَدُّ كاشفاً إنِّيًّا عن العدوىٰ التي يعيشها البعض لا أزمة النصِّ الدِّينيِّ»[2].

إنَّ التأمُّل الدقيق - إذن - في أهداف «النظريَّة» الهرمنيوطيقيَّة ومقاصدها - بصرف النظر عن التباين بين تنزيلاتها - يقود إلىٰ أنَّ هذه النظريَّة تتعارض في الكثير من مقتضياتها مع المبادئ الدِّينيَّة الإسلاميَّة من عدَّة أوجه. وتبعاً لهذا، فإنَّ العديد من تطبيقاتها علىٰ النصِّ القرآنيِّ - كما سنُوضِّح من خلال أُنموذج نصر حامد أبو زيد - تبقىٰ في جانب كبير منها تعسُّفاً عليه. من هذه الأوجه[3]:

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٠٢.

(٢) منطق فهم القرآن: الأُسُس المنهجيَّة للتفسير والتأويل، أبحاث السيِّد كمال الحيدري، بقلم طلال الحسن، دار فراقد، ٢٠١٢م، ج ١، ص ١٩.

(٣) التأويليَّة (الهرمنيوطيقا)، مصدر سابق، علىٰ موقع: (www.aldhiaa.com).

أ - أنَّ الفكر الإسلامي يُؤمِن «بمحوريَّة المؤلِّف» في تفسير النصِّ الدِّينيِّ لا «بمحوريَّة المفسِّر»، كما تدَّعي النظريَّة الهرمنيوطيقيَّة، أي إنَّ المفسِّر يحاول التعرُّف إلىٰ تعاليم السماء من خلال النصِّ القرآنيِّ، وليس هناك من مسلك لفهم تلك المعاني والتعاليم إلَّا عبر النصوص الدِّينيَّة.

ب - أنَّ النظريَّة الهرمنيوطيقيَّة تقضي - من بين ما تقضي به - بـ «تاريخيَّة الفهم»؛ أي إنَّ لكلِّ زمانٍ ومكانٍ، بل لكلِّ شخصٍ، قراءة محدَّدة للدِّين وللنصوص الدِّينيَّة. الأمر الذي يستلزم أنَّ لكلِّ عصر ديناً أو شريعةً، أو قراءة جديدة لذلك الدِّين علىٰ الأقلّ. ولأجل ذلك لا بدَّ أنْ تتغيَّر المفاهيم والمعتقدات الدِّينيَّة في كلِّ عصر. وهذا محال، لما فيه من تنافٍ مع جوهر الدِّين، وتصادم مع حقائقه.

ج - أنَّ القول «بنسبيَّة الحقيقة» في النظر الهرمنيوطيقيِّ يترتَّب عليه أنَّه لا مسوِّغ لتخطئة بعض التفسيرات والآراء، طالما أنَّ لكلٍّ أنْ يفهم حسب خلفيَّاته ومقاصده. ومن هنا، فجميع القراءات والتأويلات مشروعة. وهذا محال أيضاً، لأنَّه يُقوِّض النصَّ القرآنيَّ من أساسه، ويُذهِب بالحقائق الدِّينيَّة رأساً، مثلما يُشرِّع لفوضىٰ المعنىٰ، واضطراب الفهم، فيشيع - لا محالة - الشكُّ المطلق، واللَّاأدريَّة، ويعمُّ مبدأ عدم التناقض، وبالتالي، يتزعزع الإيمان وتتخلخل معه المعرفة الدِّينيَّة المتوقِّفة علىٰ أساس معتقدات ومبادئ دينيَّة محدَّدة راسخة وثابتة.

د - ادِّعاء بعض أعلام الهرمنيوطيقا أنَّ بإمكان المؤوِّل الوصول إلىٰ فهم «المؤلِّف» (مُوجِد النصِّ) أو يفوقه. وهذا مردود - كذلك - بالنظر العقلي؛ بحكم أنَّ مقصد «صاحب النصِّ» محجوب عن المؤوِّل - كائناً من كان - فكيف يكون التفوُّق في فهم النصِّ علىٰ صاحب النصِّ نفسه؟ ومن هنا، لا يستقيم تنزيل هذه المقولة علىٰ النصِّ القرآنيِّ؛ إذ لا يمكن للمؤوِّل - مهما أُوتي من علم - أنْ يضاهي

العلم الإلهي، فضلاً عن أنَّه يتفوَّق عليه. وهو إنْ ادَّعىٰ ذلك، فإنَّه - لا شكَّ - محرِّف لدلالة النصِّ، وكابت لمقاصده(١).

رابعاً: أُنموذج هرمنيوطيقيّ - عرض ونقد -:

ليس من نافل القول التأكيد علىٰ أنَّ القراءة التاريخيَّة للنصِّ القرآنيِّ تُعتَبر من أبرز القراءات الحداثيَّة انتشاراً وتداولاً بين العديد من المفكِّرين العرب والمسلمين، خاصَّة أُولئك الذين افتُتِنُوا بالأُنموذج الهرمنيوطيقي (التأويليّ) الغربيّ، وتعلَّقوا بمسالكه ووسائله؛ لأجل إثبات «تاريخيَّة النصِّ القرآنيِّ»، ومحاولة إحداث قطيعة مع مناهج القدامىٰ في قراءة النصِّ الدِّينيِّ وتفسيره، والابتعاد ما أمكن عن مناهج التأويل التراثيِّ.

وعلىٰ اعتبار أنَّ لهذا التوجُّه أعلامه ومنظِّريه وكُتَّابه المتعدِّدين المعروفين، فإنَّه يصعب - فيما نحن فيه - التوقُّف عند كلِّ نتاجاتهم في هذا المجال، والإتيان علىٰ مجمل ومفصَّل أفكارهم وأُطروحاتهم في الموضوع. فهذا ما لا يستوعبه بحث يتوخَّىٰ الاختصار ويروم الاختزال.

لذا قصرنا الاهتمام علىٰ أُنموذج يُعَدُّ - في حيِّز الاعتقاد الشخصيِّ علىٰ الأقلّ - متميِّزاً، بالنظر إلىٰ شهرته مقارنةً بأقرانه في قراءة النصِّ القرآنيِّ من جهة، وبالنظر أيضاً إلىٰ جرأته في التعاطي مع هذا النصِّ، وما أثاره ذلك من جدال ونقاش من جهة أُخرىٰ، وليس المقصود هاهنا إلَّا الباحث المصري نصر حامد أبو زيد. فماذا تعني التاريخيَّة؟ وكيف وظَّفها أبو زيد في قراءة النصِّ الدِّينيِّ؟ ثمّ ما المزالق التي وقع فيها الرجل علىٰ هذا المستوىٰ؟

يقول المفكِّر اللبنانيُّ عليّ حرب:

---

(١) الريسوني، قطب: النصُّ القرآنيُّ، مصدر سابق، ص ٤٠٥.

تعني التاريخيَّة أنَّ للأحداث والممارسات والخطابات أصلها الواقعي، وحيثيَّاتها الزمانيَّة والمكانيَّة، وشروطها المادّيَّة والدنيويَّة، كما تعني خضوع البنىٰ والمؤسَّسات والمصطلحات للتطوُّر والتغيُّر؛ أي قابليَّتها للتحويل والصرف وإعادة التوظيف(١).

أمَّا التاريخيَّة في نظر الفرنسيِّ آلان تورين(٢) فهي «المقدرة التي يتمتَّع بها كلُّ مجتمع في إنتاج حقله الاجتماعيِّ والثقافيِّ ووسطه التاريخيِّ الخاصِّ به».

ويضيف:

ما سوف أدعوه بالتاريخيَّة هو الطبيعة الخاصَّة التي تتميَّز بها الأنظمة الاجتماعيَّة التي تمتلك إمكانيَّة الحركة والفعل، والاشتغال علىٰ نفسها بالذات؛ وذلك بوساطة مجموعة من التوجُّهات الثقافيَّة والاجتماعيَّة(٣).

وبناءً علىٰ هذا، فإنَّ تاريخيَّة النصِّ - أيُّ نصٍّ كان - إنَّما تدلُّ علىٰ اقترانه بالواقع الزمانيِّ والمدار المكانيِّ الذي وُجِدَ فيه، بما يجعل هذا النصَّ لا يعدو كونه نتاجاً للظروف الاجتماعيَّة والسياسيَّة والثقافيَّة التي تشكَّل في نطاقها، محصوراً في بيئة تبلوره، غير مفصول عن دواعي وأسباب تكوُّنه؛ كعدم انفصال العلَّة عن المعلول؛ فحيثما دارت التاريخيَّة دارت عللها وموجبات وجودها(٤).

ضمن هذا الأُفُق العامِّ، عندما نعود إلىٰ نصر حامد نجد أنَّ رؤيته عن تاريخيَّة القرآن إنَّما تتحدَّد في بلوغ معرفة تاريخيَّة وعلميَّة بالنصوص الدِّينيَّة، وما يقتضيه ذلك من نظر إلىٰ طبيعة القرآن وماهيَّته من حيث هو نصٌّ لغويٌّ، ومتنٌ تاريخيٌّ

---

(١) حرب، عليّ: نقد النصِّ، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م، ص ٦٥.

(2) Alain Touraine

(٣) أركون، محمّد: الفكر الإسلامي: قراءة علميَّة، ترجمة هاشم صالح، ط ٢، الدار البيضاء - مركز الإنماء القومي؛ الدار البيضاء - المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م، ص ١١٦.

(٤) الريسوني، قطب: النصُّ القرآنيّ، مصدر سابق، ص ٢١٠.

بشريٌّ. وواضح أنَّ «البحث عن هكذا معرفة يستلزم نزاعاً وجدالاً مع النظرة التقليديَّة (التوجُّه الإديولوجيّ) الرائجة في قراءة علوم القرآن وعلوم الحديث، والتي تستلزم بدورها إعادة بلورة، وصياغة قراءة جديدة باحثة في علوم القرآن، والتي سيتقرَّر في نهايتها أنَّ مفهوم النصِّ الدِّينيِّ لا بدَّ أنْ يُبنىٰ علىٰ القول بتاريخيَّة هذا المحصول الثقافيِّ»(١).

فحسب نصر حامد إنَّ أحد أهمّ المداخل للوصول إلىٰ الوعي العلميِّ والتاريخيِّ للنصوص الدِّينيَّة يتمثَّل في الوقوف بوجه الرأي القائل: إنَّ الله هو الملقي والمتكلِّم للنصوص الدِّينيَّة، وإنَّ هذا النصَّ متلبِّس بلباس القداسة وبثوب المتافيزيقا، والتأكيد علىٰ الرأي المقابل القاضي بأنَّ لهذا النصِّ بُعداً تاريخيًّا وبشريًّا وثقافيًّا، ويجب أنْ نتوجَّه إلىٰ الواقع التاريخيِّ والاجتماعيِّ والثقافيِّ عند استنطاق مفهومه(٢).

ومن البيِّن أنَّ تشديد أبو زيد علىٰ البُعد التاريخيِّ للنصوص الدِّينيَّة، ومهاجمته أصحاب المنطق الدِّينيِّ التقليديِّ من جهة إهمالهم - وفق تصوُّره - الجانب التاريخيِّ للوحي، راجع إلىٰ فهم مخصوص لهذا البُعد التاريخيِّ، يتمثَّل في إيجاد رؤية تاريخيَّة علميَّة للنصوص الدِّينيَّة تتعدَّىٰ البحث عن الحقائق التاريخيَّة والحوادث والاتِّفاقات التي حدثت في عصر نزول الوحي (كما يحصل في مباحث علم التاريخ)، إلىٰ الاعتماد علىٰ المعطيات المعرفيَّة التي تتيحها فلسفة اللغات تحديداً، وبالأخصِّ تلك التي تتناول قراءة النصوص الدِّينيَّة(٣). يقول أبو زيد - في هذا

(١) واعظي، أحمد: «تاريخيَّة القرآن عند نصر حامد أبو زيد»، ترجمة حسين صفي الدِّين، مجلَّة المحجَّة، العدد ٢٥، ٢٠١٢م، ص ٧١.

(٢) أبو زيد، نصر حامد: مفهوم النصِّ، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م، ص ١٠ - ١٢.

(٣) واعظي، «تاريخيَّة القرآن عند نصر حامد أبو زيد»، ص٧٣؛ ثمّ أبو زيد، نصر حامد: نقد الخطاب الدِّيني، سينا للنشر، ١٩٩٤م، ص ١٨٨ وما بعدها.

الصدد - مقارناً بين نظرته التاريخيَّة للنصوص ونظرة «ذوي الفكر الدِّينيِّ التقليديِّ» غير التاريخيَّة:

إذا كان الفكر الدِّينيُّ يجعل قائل النصوص - الله - محور اهتمامه ونقطة انطلاقه، فإنَّنا نجعل المتلقِّي - الإنسان - بكلِّ ما يحيط به من واقعٍ تاريخيٍّ واجتماعيٍّ، هو نقطة البدء والمعاد. إنَّ معضلة الفكر الدِّينيِّ أنَّه يبدأ من تصوُّرات عقائديَّة مذهبيَّة عن الطبيعة الإلهيَّة والطبيعة الإنسانيَّة وعلاقة كلٍّ منهما بالأُخرىٰ. ثمّ يتناول النصوص الدِّينيَّة جاعلاً إيَّاها تنطق بتلك التصوُّرات والعقائد. وبعبارة أُخرىٰ: نجد المعنىٰ مفروضاً علىٰ النصوص من خارجها[1].

وبالتالي، فهو يسعىٰ إلىٰ نقل مركز اشتغال التأويل من خارج النصِّ القرآنيِّ إلىٰ داخله، استناداً إلىٰ ما يُسمِّيه بـ «التأويليَّة الحيَّة أو المنفتحة» التي تنطلق من حقيقة أنَّ الاختلافات الإمبريقيَّة في المعنىٰ الدِّينيِّ جزء من طبيعتنا الإنسانيَّة القائمة علىٰ الاختلاف في معنىٰ الحياة عموماً. من هنا - حسب نصر حامد - فـ «السعي إلىٰ تأسيس تأويليَّة حيَّة مفتوحة، ضدًّا للتأويلات السلطويَّة والكليانيَّة، ينبني علىٰ حقيقة فحواها أنَّ تأويل القرآن هو في جوهره سعي لصياغة معنىٰ الحياة. وإذا كنَّا حقًّا جادِّين في سعينا لتحرير الفكر الدِّينيِّ من سلطة القهر والقوَّة؛ سياسيَّة كانت أم اجتماعيَّة أم دينيَّة، من أجل إعادة الحقِّ في صياغة المعنىٰ الدِّينيِّ للمؤمنين، فلا سبيل أمامنا إلَّا محاولة بلورة منهجيَّة تأويليَّة تقبل تأويل غيره، وتُبنىٰ عليه أو تعارضه»[2].

ولا شكَّ أنَّ طرح نصر حامد بخصوص «تاريخيَّة النصِّ القرآنيِّ»؛ من حيث

(١) أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، المصدر السابق، ص ١٨٩ و١٩٠.

(٢) أبو زيد، نصر حامد: التجديد والتحريم والتأويل، ط ١، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ٢٠١٠م، ص ٢١٥.

هي إحدىٰ أهمّ المقولات التي تستند إليها الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة، يُفضي إلىٰ جملة من النتائج المباينة - بل المتصادمة - مع المنطق التقليدي السائد في فهم النصوص الدِّينيَّة، نوجزها فيما يأتي:

أ - عدم إمكان تحقُّق تأويل محايد للنصِّ:

علىٰ اعتبار أنَّ فهم النصوص متوقِّف في جزء كبير منه علىٰ تموقع الإنسان داخل بيئته الثقافيَّة والاجتماعيَّة. فإذا أمعنَّا النظر في النصوص والمتون الدِّينيَّة، من الناحية الأنطولوجيَّة (الوجوديَّة)، لوجدنا أنَّها محكومة بالأحداث التاريخيَّة وواقع اللغة، كما للواقع الاجتماعيِّ والثقافيِّ في عصر صدور النصِّ وحدوثه. وإذا نظرنا، من الزاوية الإبستيمولوجيَّة (المعرفيَّة) لألفينا أنَّ تشكُّل الوعي بالنصِّ محكوم أيضاً بتلك العوامل المذكورة. ومن هنا - تبعاً لنصر حامد - فإنَّ دلالة النصِّ لا تنحصر في نظام الدلالة الذي يُحدَّد مسبقاً من خلال الحوادث التاريخيَّة والزمانيَّة، واستناداً إلىٰ السياق الثقافيِّ والاجتماعيِّ لزمن الصدور، وإنَّما سينفتح لزوماً علىٰ آفاق مستقبليَّة يتوجَّه النصُّ فيها إلىٰ مخاطبين جُدُد في عصور جديدة، تشكَّل عندها «القراءة الإبداعيَّة» للنصِّ علىٰ أساس كشف المحدِّدات التي ترسم دائماً التأويل؛ تبعاً للبيئة الثقافيَّة، واللغة الموظَّفة[1].

ب - ثبات المنطوق وتغيُّر المفهوم:

بحكم أنَّ «النصوص الدِّينيَّة تأنْسَنَت (صارت إنسانيَّة) منذ تجسَّدت في التاريخ واللغة، وتوجَّهت بمنطوقها ومدلولها إلىٰ البشر في واقع تاريخيٍّ محدَّد. إنَّها محكومة بجدليَّة الثبات والتغيُّر، فالنصوص ثابتة في المنطوق متغيِّرة في المفهوم»[2]. وهذا لا شكَّ مسلك المفكِّر الأمريكي «هيرش» الذي يضع تقابلاً بين «المعنىٰ

---

(١) أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، ص ١١٥؛ ثمّ واعظي، مصدر سابق، ص ٧٦ وما بعدها.

(٢) المصدر السابق، ص ١١٨.

اللفظيّ»[1] و«المغزىٰ»[2]. الأمر الذي يفرض علينا - حسب نصر حامد - أثناء مطالعتنا للنصوص الدِّينيَّة والتراثيَّة النظر إليها من ناحيتين؛ الأُولىٰ لها علاقة بإدراك الدلالة الأصليَّة والتي تُعَدُّ من سنخ الفهم التاريخيِّ (قراءة تاريخيَّة). أمَّا الثانية فتتمثَّل في فهم النصوص من خلال حضورها في السياق الاجتماعيِّ والثقافيِّ المعاصر؛ أي محاولة إعادة قراءة النصوص وفهمها، لا علىٰ أساس الواقع الأصليِّ في زمن نزول النصِّ، بل علىٰ ضوء الواقع الاجتماعيِّ القائم[3].

ومؤدَّىٰ هذا أنَّ النصَّ القرآنيَّ إذا توجَّه بمنطوقه الثابت إلىٰ المخاطبين الذين نزل فيهم وتشكَّل في إطار بيئتهم الثقافيَّة، يكون حبيس هذا السياق التاريخيِّ المحدَّد. أمَّا مفهومه فمتغيِّر متبدِّل؛ تبعاً لتغيُّر العصور وتبدُّل الأمكنة، وتبعاً لاختلاف أُفُق المتلقِّين له، وتباين تجاربهم. وهو لهذا لن يصير إلَّا وعاءً فارغاً قابلاً لما يُملأ به من كلِّ قراءة، وفضاءً مفتوحاً لما يمكن من التأويلات والاحتمالات ومراتب الدلالة[4].

ج - تنسيب الأحكام وتشتيت دلالة النصِّ:

إنَّ إقرار نصر حامد أبو زيد بانفتاح النصِّ القرآنيِّ وقابليَّته لقراءات وتفسيرات عديدة؛ وفقاً لتبدُّل الأزمنة والعصور، واختلاف وجهات المؤوِّل المعرفيَّة، ووفقاً - أيضاً - لطبيعة الرؤية الحاكمة علىٰ عناصر المنهج المتَّبع في الاستنطاق والفهم، إنَّ كلَّ ذلك يجعل النصَّ رهين أُفُق المؤوِّل وتمثُّلاته الخاصَّة التي لا تنفكُّ عن تجربته في التلقِّي، وقدرته علىٰ «توليد» الدلالات و«صناعة» المعاني، من منطلق أنَّ كلَّ قارئ يخلق النصَّ،

---

(1) verbal meaning

(2) significance

(٣) واعظي، «تاريخيَّة القرآن عند نصر حامد أبو زيد»، ص ٧٤. وللتوسُّع انظر: أبو زيد، نصر حامد: النصُّ والسلطة والحقيقة، ط ٤، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م، ص ١٥٩ وما يليها.

(٤) الريسوني، النصُّ القرآنيُّ، مصدر سابق، ص ٢٨٨ و٢٨٩.

فهو خلَّاق آخر يساير خلَّاق النصِّ[١]. ولا شكَّ أنَّ هذه التعدُّدية في التلقِّي والاستقبال، وهذه الإمكانيَّة في الفهم والتأويل تحيل علىٰ تاريخيَّة القراءة، وتزيد الأحكام تعلُّقاً بظروفها وسياقها الزمنيِّ. ومن هنا، لا يمكن حمل الآيات القرآنيَّة علىٰ معنىٰ مستقرٍّ ودلالة ثابتة، بل أنْ تدَّعي إمكان القبض علىٰ ناصية المطلق[٢]. وهو أمر من شأنه أنْ «يُفرغ النصَّ الدِّينيَّ من دينيَّته»، وينزع عنه قدسيَّته وحقَّانيَّته اللتين بهما يُعرَف بوصفه «وحياً»، ويتعالىٰ علىٰ غيره من النصوص البشريَّة الدنيويَّة.

د - أنسنة النصِّ القرآنيِّ وانتهاك قداسته:

يصرُّ نصر حامد في أكثر من موضع من كتابه «نقد الخطاب الدِّينيِّ»، وكذا في «مفهوم النصِّ»، و«النصِّ والسلطة والحقيقة» علىٰ كون النصوص الدِّينيَّة ليست - أوَّلاً وأخيراً - إلَّا نصوصاً لغويَّة؛ بما أنَّها تنتسب إلىٰ نسقٍ ثقافيٍّ مخصوص وبنية ثقافيَّة محدَّدة، تمّ إنتاجها وفقاً لقوانين ذلك النسق وضوابط تلك البنية اللذين تُعَدُّ اللغة النظام الدلاليُّ المركزيُّ فيهما. فميزة النصوص الأساسيَّة كونها لا تنفصل عن النظام اللغويِّ العامِّ للثقافة التي تحتضنها، إلَّا أنَّها من جانب آخر تخلق شفرتها الخاصَّة التي تساهم في إعادة ترتيب عناصر النظام الدلاليِّ الأصليِّ وبنائه من جديد. ومن هنا - حسب أبو زيد - فإنَّ أصالة النصوص وتحديد درجة إبداعيَّتها إنَّما يقاسان بما تُحدِثه من تطوُّر في النظام اللغويِّ وما تُحقِّقه نتيجةً لذلك من تطوُّر في الثقافة والواقع معاً[٣]. الأمر الذي يستند إليه الباحث مبرِّراً لتجريد النصِّ القرآنيِّ من طابعه القدسيِّ السماويِّ و«ينزل به إلىٰ الأرض» ليتساوىٰ مع غيره من النصوص البشريَّة، وبالتالي يصبح قابلاً ليجري عليه ما يجري عليها من تحليل

(١) أبو زيد، إشكاليَّات القراءة وآليَّات التأويل، مصدر سابق، ص ٢٤١.

(٢) الريسوني، النصُّ القرآني، مصدر سابق، ص ٢٨٩.

(٣) أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، مصدر سابق، ص ٢٠٤ و٢٠٥.

وتفكيك، ويُخضِعه لما تخضع هي له أيضاً من تفسيرات وتأويلات علىٰ قدر ما تتيحه مناهج التحليل وأدوات القراءة. يقول في هذا السياق:

لعلَّنا الآن أصبحنا في موقف يسمح لنا بالقول: إنَّ النصوص الدِّينيَّة نصوص لغويَّة شأن أيّ نصوص أُخرىٰ في الثقافة، وأنَّ أصلها الإلهي لا يعني أنَّها في درسها وتحليلها تحتاج إلىٰ منهجيَّات ذات طبيعة خاصَّة تتناسب مع طبيعتها الإلهيَّة الخاصَّة. فالقول بإلهيَّة النصوص والإصرار علىٰ طبيعتها الإلهيَّة تلك يستلزم أنَّ البشر عاجزون بمناهجهم عن فهمها؛ ما لم تتدخَّل العناية الإلهيَّة بوهب بعض البشر طاقات خاصَّة تُمكِّنهم من الفهم. وهكذا تتحوَّل النصوص الدينيَّة إلىٰ نصوص مستغلقة علىٰ فهم الإنسان العادي، وتصبح شفرة إلهيَّة لا تُحِلُّها إلَّا قوَّة إلهيَّة خاصَّة[١].

وكما سبق البيان - في فقرات سابقة - فإنَّ تبنّي نصر حامد «القول ببشريَّة النصوص الدِّينيَّة» بحكم انتمائها للُّغة والثقافة في فترة تاريخيَّة محدَّدة (فترة إنتاجها وتشكُّلها) يترتَّب عليه بالضرورة أمران، أوَّلهما: أنَّ هذه النصوص «نصوص تاريخيَّة»؛ بما أنَّ دلالاتها ومقاصدها لا تنفكُّ عن النظام اللغويِّ الثقافيِّ الذي تُعَدُّ جزءاً منه. وعلىٰ هذا الأساس، فإنَّ اللغة والمحيط الثقافيَّ الموصول بها يُمثِّلان المرجع الأساس في التفسير والتأويل. وثانيهما: أنَّ «تاريخيَّة الدلالة» لا تعني - بأيِّ حالٍ من الأحوال - تثبيت المعنىٰ الدِّينيِّ عند فترة تشكُّل النصوص، من منطلق أنَّ اللغة - التي هي الإطار المرجعيُّ للتفسير والتأويل - ليست ثابتة ساكنة، بل تتحرَّك وتتطوَّر مع الثقافة والواقع. وحركيَّة اللغة هذه - حسب نصر حامد - تنعكس علىٰ حركيَّة النصوص، فتنقلها في الغالب من الحقيقة إلىٰ المجاز[٢].

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٨ و٢٠٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٢١٠.

ولعلَّ ما يثير الانتباه عند صاحب «إشكاليَّات القراءة وآليَّات التأويل» أنَّ تلك «الحركيَّة اللغويَّة»، وبعدها النصّيَّة وانعكاساتها علىٰ الفهم والتأويل، كما علىٰ التشريعات والأحكام، يُوظِّفها - أيضاً - في معالجته لقضيَّة «الناسخ والمنسوخ» بما هي قضيَّة يتجلَّىٰ فيها بوضوح - كما يتصوَّر - تغيُّر النصوص وتبدُّل التشريعات، فالنسخ عنده «إبدال نصٍّ بنصٍّ آخر مع بقاء النصَّين معاً». والأحكام الشرعيَّة خاصَّة بالبشر في حركتهم داخل المجتمع، لذا لا يصحُّ إخضاع الواقع المتغيِّر لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرَّك ولا تتطوَّر(١). ولا يخفىٰ ما في التحديد الذي يُقدِّمه الرجل للنسخ من إجحاف وتعسُّف، بحكم أنَّ النسخ لا يتعلَّق بالنصِّ وإنَّما بالحكم الدالِّ عليه النصُّ. أمَّا النصُّ فهو باقٍ سواء أكان ناسخاً أم منسوخاً، لم يلحقه التبديل لا خلال زمن النزول ولا بعد وفاة النبيِّ ﷺ(٢). وإذا كان ثَمَّة من تبرير لتعاطي نصر حامد مع النصِّ القرآنيِّ علىٰ هذا النحو إنَّما هو الاقتراب ما أمكن من نقض طبيعة النصِّ القرآنيِّ المتعالية، وجعله موصولاً بواقع العرب التاريخيِّ والاجتماعيِّ الذي «تشكَّل» في نطاقه؛ أي من حيث هو «نصٌّ لغويٌّ إنسانيٌّ» مرتبط بالثقافة التي تشكَّل خلالها وباللغة التي كُتِبَ بها. وبالتالي فهو نتاج معرفيٌّ قابل لأنْ يستجيب للشروط النقديَّة التي تخضع لها سائر الإنتاجات المعرفيَّة الأُخرىٰ التي يُبدعها البشر(٣).

---

(١) أبو زيد، مفهوم النصِّ، مصدر سابق، ص ١٢١.

(٢) لمزيد تفصيل في هذه النقطة يحسن الرجوع إلىٰ: زمردُّ، فريدة: أزمة النصِّ في مفهوم النصِّ عند نصر حامد أبو زيد، فاس - المغرب، مطبعة آنفو- برانت، ٢٠٠٥م، ص ٧٢ وما يليها.

(٣) للتوسُّع انظر: حرب، عليّ: الاستلاب والارتداد: الإسلام بين روجيه غارودي ونصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٧م، ص ١٠١ وما بعدها.

خامساً: التقويم التكاملي للأنموذج:

لقد تبيَّن من جملة ما عرضناه عن تصوُّر أبو زيد - المستند إلىٰ الهرمنيوطيقا الغربيَّة في قراءة النصوص - أنَّ مدار الأمر عنده في التعاطي مع النصِّ القرآنيِّ أنَّه «منتج ثقافيٌّ» لا يختلف - من جهة ارتباطه باللغة وتجسُّده فيها - عن بقيَّة النصوص الإنسانيَّة؛ من تفاعل ومؤثِّرات. لذا - كما يقول - فإنَّ «الواقع هو الأصل ولا سبيل لإهداره. فالواقع أوَّلاً، والواقع أخيراً. وإهدار الواقع لحساب نصٍّ جامدٍ ثابت المعنىٰ والدلالة يُحوِّل كليهما إلىٰ أُسطورة». ولا شكَّ أنَّ طرحاً من هذا النوع ينطوي علىٰ محاذير عدَّة تصطدم مع جوهر النصِّ القرآنيِّ نُجملها في الملاحظات الآتية:

١ - أنَّ الإفراط في الاعتداد بتأثير الواقع الاجتماعيِّ والسياق الثقافيِّ علىٰ النصِّ القرآنيِّ يجعل «المحوريَّة» تنتقل من النصِّ إلىٰ الظروف التاريخيَّة والثقافيَّة والتحوُّلات الاجتماعيَّة، وبالتالي تغدو هذه العوامل مجملة هي الأصل المؤثِّر في دلالة النصِّ، كما يصير هذا النصُّ - لا محالة - مجرَّد تابع لها ومنفعل بها. وهذا ما لا يُتصوَّر حدوثه مع النصِّ القرآنيِّ؛ لأنَّه كما لا يجوز - حسب تصوُّر نصر حامد - «إهدار الواقع لحساب النصِّ»، فكذلك لا يمكن إهدار النصِّ لحساب الواقع. فالأديان بشكلٍ عامٍّ «إنَّما جاءت لتسمو بالواقع لا أنْ تستسلم له»[(١)]. مثلما أنَّ النصوص الدِّينيَّة إنَّما وُجِدَت لتضبط الواقع لا أنْ تنضبط هي به.

٢ - أنَّ القول بوجود معنىٰ نسبيٍّ غير ثابت للنصِّ القرآنيِّ يُحرِّر الطاقة التأويليَّة للقارئ، فيتوسَّع إلىٰ أبعد الحدود في معنىٰ النصِّ؛ ما قد يوقعه في الانقطاع الكلِّي عن الدلالة الأصليَّة المحدَّدة في زمن النزول. وتبعاً لذلك يجوز للقارئ أنْ يعيد صياغة معنىٰ النصِّ علىٰ أساس المستجدَّات المعرفيَّة والاجتماعيَّة الحاصلة، علىٰ

---

(١) البنَّا، جمال: تفسير القرآن الكريم بين القدامىٰ والمحدَثين، القاهرة، دار الشروق، ٢٠٠٨م، ص ٢٤٢.

نحو يُدخِل في فوضىٰ التأويلات، ويُوقِع في تيه الإسقاطات التي لا يتحمَّلها النصُّ القرآنيُّ ولا تنسجم مع طبيعته.

٣ – أنَّ «خطَّة التأريخ» التي توسَّل بها أبو زيد تستهدف بالأساس رفع عائق «الحكميَّة» المتمثِّل في اعتقاد أنَّ القرآن جاء بأحكام أزليَّة ثابتة(١). والمسلك المؤدِّي إلىٰ ذلك هو ربط آيات الأحكام بسياقها التاريخيِّ ووقائع نزولها علىٰ نحو يجعل النصَّ محصوراً في نطاق أسبابه الخاصَّة مقتصراً عليها، ولا يتيح تعدية حكمه في أُفُق المستقبل إلىٰ وقائع مشابهة في المناط والعلّيَّة(٢)، وهذا شكل من أشكال قتل النصِّ وإهدار لحركيَّته المتجدِّدة التي تناسب مختلف الأزمنة والأمكنة.

٤ – أنَّ دعوىٰ «الأنسنة» (القول ببشريَّة النصِّ) التي يبني عليها أبو زيد قراءته للنصِّ القرآنيِّ تهدف – من بين ما تهدف إليه – إلىٰ رفع عائق القداسة الذي يتمثَّل في اعتقاد أنَّ القرآن كلام مقدَّس. والعمليَّة المنهجيَّة المحقِّقة لذلك هي نقل الآيات القرآنيَّة من وضعها الإلهيِّ إلىٰ الوضع البشريِّ. بحيث يُنزَّل من منزلة التعلُّق بالمطلق إلىٰ رتبة التعلُّق بالنسبيِّ، وبالتالي، يتمُّ فصل النصِّ القرآنيِّ عن مصدره المتعالي، وربطه بشكل كامل بالمتلقِّي البشريِّ الذي يمارس استنطاقه للنصِّ من خلال خلفيَّته المعرفيَّة، ومرجعيَّته الثقافيَّة، ووضعيَّته الاجتماعيَّة والسياسيَّة، فلا يكون المحصول حينئذٍ إلَّا إبداعاً لمضامين إنسانيَّة صرفة(٣)، ودلالات تعكس مقاصد القارئ أكثر ممَّا تنطق بحقيقة النصِّ.

---

(١) عبد الرحمن، طه: روح الحداثة: المدخل إلىٰ تأسيس الحداثة الإسلاميَّة، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٦م، ص ١٨٤.

(٢) الريسوني، النصُّ القرآنيُّ، مصدر سابق، ص ٢٨٥.

(٣) عبد الرحمن، روح الحداثة، مصدر سابق، ص ١٧٨ – ١٨١.

خاتمة:

لقد أفضىٰ البحث الذي توخَّىٰ رصد حركيَّة الهرمنيوطيقا في السياق الغربيِّ، نشأةً وتطوُّراً، وفي السياق العربيِّ الإسلاميِّ، استقبالاً وتوظيفاً، إلىٰ جملة نتائج نوجزها علىٰ النحو الآتي:

- إنَّ الهرمنيوطيقا، من حيث هي فرع معرفيٌّ يُعنىٰ بتفسير النصوص وتأويلها، عرفت تحوُّلاً جوهريًّا علىٰ صعيد موضوع الاشتغال؛ إذ انتقلت من العناية بالنصوص المقدَّسة تحديداً (في الماضي) إلىٰ الاهتمام بالنصوص البشريَّة عامَّة، فيما بعد.

- إنَّ ما يُميِّز الهرمنيوطيقا الحديثة كونها تبلورت في سياق «إشكاليَّة الفهم المسبق» التي عكست بجلاء «عدم موضوعيَّة الوعي الإنسانيِّ المعاصر». ومن ثَمَّة فبدل أنْ تبقىٰ متمركزة حول تفسير نصوص مخصوصة، أخذت شكل علم يُعنَىٰ بـ «عمليَّة الفهم في حدِّ ذاتها»، ما ترتَّب عليه الانتقال من المؤلِّف والنصِّ إلىٰ القارئ وكيفيَّة الفهم.

- إنَّ الهرمنيوطيقا في المجال التداوليِّ الإسلاميِّ نالت ما يلزم من «التهويل والتهوين»، أو لنقل: التمجيد والاحتقار. فقد تمَّ الاحتفاء بها من قِبَل ثُلَّة من المفكِّرين المسلمين الذين رأوا فيها وسيلة تساعد علىٰ القيام بقراءات تجديديَّة للنصِّ القرآنيِّ؛ بوصفه مدخلاً لتحديث الفكر والواقع. كما تمَّ - بالمقابل - نبذها من لدن فئة أُخرىٰ باعتبار منطلقاتها (الهرمنيوطيقا) الغربيَّة ومرجعيَّاتها غير الإسلاميَّة. وبالتالي، فتطبيقاتها علىٰ قراءة النصِّ القرآنيِّ تُسهِم في محو خصوصيَّاته أكثر ممَّا تساعد علىٰ فهمه وتأويله. وكلا الرؤيتين غير سليمتين من جانب، ومحتاجتان إلىٰ مراجعة وتعديل من جانب آخر، كما تبيَّن.

- إنَّ القراءة الهرمنيوطيقيَّة التي قام بها بعض المفكِّرين المسلمين، من أمثال

نصر حامد أبو زيد للنصِّ القرآنيِّ، تبدو في بُعدها العامِّ تقليداً واضحاً ونسخاً صريحاً لما أنتجه الفكر الغربيُّ؛ أي إنَّ محصول الجهد التأويليِّ - في غالبيَّته - علىٰ هذا المستوىٰ ليس إلَّا إسقاطاً للممارسة الهرمنيوطيقيَّة؛ كما تجلَّت في السياق الغربيِّ، وإعادة إنتاج لتشغيل أدواته المنهجيَّة التي أوجدها الغرب - انسجاماً مع ظروفه الثقافيَّة، والاجتماعيَّة، والتاريخيَّة، وغيرها - لقراءة نصوصه التراثيَّة ومتونه الدِّينيَّة.

إنَّ الحاجة - في ظلِّ الواقع الراهن - لماسَّة إلىٰ تأسيس «هرمنيوطيقا عربيَّة إسلاميَّة» حديثة وفق مشروع علميٍّ محكم يُحقِّق قدراً من التوازن والتكامل بين استحضار الموروث الإسلاميِّ التفسيريِّ والتأويليِّ، واستيعابه علىٰ سبيل التحوير والتحويل، من جهة، والاستفادة ممَّا استجدَّ في مجال الإبداع العصريِّ المعرفيِّ والمنهجيِّ تحديداً، من جهة أُخرىٰ، الأمر الذي من شأنه أنْ يقود إلىٰ قراءة متجدِّدة للنصِّ القرآنيِّ، وإلىٰ فهم مبدع له، دونما مسٌّ بخصوصيَّته ولا انتهاك لقدسيَّته، أو تشكيك في حقَّانيَّته وإلغاء لحكميَّته، ولا مماثلة بينه وبين ما سواه من النصوص البشريَّة، وما شابه هذا ممَّا تقتضيه «أسلمة الهرمنيوطيقا»؛ كما سنُوضِّح في بحث لاحق بإذن الله تعالىٰ، الذي سنضع من خلاله لبنات هذا المشروع ونُحدِّد معالمه الأساسيَّة.

❊ ❊ ❊

فهم النصِّ الدِّيني في ضوء العلوم المعرفيَّة عند دعاة الهرمنيوطيقا العرب

(دراسة نقديَّة باستحضار نموذج طه عبد الرحمن)

محمود كيشانه[1]

توطئة:

اتَّجه بعض المفكِّرين العرب في الفكر العربي المعاصر إلىٰ محاولة فهم وتفسير النصِّ الدِّيني بالاستناد إلىٰ المنجزات العلميَّة والمعرفيَّة الحديثة، وهي المحاولة التي كانت ولا زالت محفوفة بالمخاطر، حيث استندت إلىٰ مناهج اللسانيَّات والسيميائيَّات وعلوم عديدة كعلم الاجتماع الدِّيني وعلم النفس الدِّيني والأنتروبولوجيا والسوسيولوجيا الدِّينيَّة والثقافيَّة وعلم النفس التاريخي وغيرها من المناهج والعلوم الحديثة. لكن إشكاليَّات هذا الفريق من المفكِّرين العرب أنَّه كان شغله الشاغل هو كيفيَّة تغيير فهم النصِّ الدِّيني ولو علىٰ حساب النصِّ الدِّيني ذاته، كما أنَّه كان مشغولاً بتتبُّع الفكر الغربي في هذه الفكرة حذو القذَّة بالقذَّة. وقد اصطُلِحَ علىٰ تسمية هؤلاء المفكِّرين بالهرمنيوطيقيِّين العرب، أو فلاسفة التأويل العرب، وهؤلاء حاولوا أنْ يستفيدوا من تطوُّر العلوم المعرفيَّة في الغرب في تفسير النصِّ الدِّيني وفهمه فهماً جديداً ومغايراً للفهم السابق الذي تزخر بها كُتُب التراث الإسلامي.

---

(١) باحث مصري، حاصل علىٰ الدكتوراه في الفلسفة الإسلاميَّة من جامعة القاهرة في موضوع «فلسفة الأخلاق بين الفارابي وإخوان الصفا»، له العديد من المقالات في صُحُف ومجلَّات عربيَّة.

ومن ثَمَّ فإنَّ هؤلاء المفكِّرين استخدموا المناهج والعلوم الحديثة في نقد التراث الإسلامي بداعي أنَّها لم تعد صالحة، ومن ثَمَّ عملوا علىٰ إعادة قراءة القرآن وتفكيك نصوصه وفق ما يتماشىٰ مع العصر، ووفق ما يقود نحو حداثة متقدِّمة علىٰ ظنِّهم، وبناءً علىٰ ذلك أخذوا يعيدون تدوير النصوص لتماشي معهم، بالاستناد إلىٰ أنَّ القرآن منتج. ومن هؤلاء المفكِّرين: الطيِّب تيزيني، نصر حامد أبو زيد، محمّد أركون، وغيرهم كثيرون ممَّن حاولوا تطبيق المنهجيَّة الغربيَّة وعلوم الغرب في تفسير النصِّ القرآني. ومن ثَمَّ فقد استندوا إليه في تحليل الخطاب الدِّيني وتفكيكه لتقديم معانٍ جديدة عصريَّة، وإبطال المفاهيم الموروثة للنصِّ الدِّيني، فاستخدموا القراءات اللغويَّة اللسانيَّة الحديثة، وآلات العرض، والاستقلال، والتبليغ، وما أسموه المقاصد المعنويَّة للخطاب. فالمنهج اللساني والتفكيكي والسيولوجي[1] كان مرتكزهم في قراءتهم الحداثيَّة للنصِّ.

ومن ثَمَّ فإنَّ هذا البحث سيكون منصبًّا علىٰ محاولات المفكِّرين العرب في فهم النصِّ الدِّيني، والعلوم والمناهج التي طبَّقوها، وما النتائج العلميَّة التي توصلَّوا إليها بعد هذا التطبيق؟ وهل قدَّمت هذه النتائج خدمة للدِّين أم كانت عامل هدم له؟

بادئ ذي بدء تبدو الهرمنيوطيقا في الفكر العربي المعاصر وهي محمَّلة بأثقال شتَّىٰ من عدم وضوح الرؤية لدىٰ أتباعها، وفردانيَّة التطبيق، وعدم تقبُّل البيئة العربيَّة ذاتها لمثل هذا النوع من التأويل، وهو ما أدَّىٰ إلىٰ ما تواجهه الآن من هجوم شديد من التيَّارات الفكريَّة وخاصَّة التيَّارات التي ترىٰ في الهرمنيوطيقا خطورة علىٰ الدِّين، إلَّا أنَّ هناك محاولة فلسفيَّة نقديَّة يتزعَّمها المفكِّر المغربي طه عبد الرحمن، وهي تلك المحاولة التي تعتمد علىٰ قدر كبير من مواجهة الحجَّة بالحجَّة، فهي محاولة لرأب صدع الهرمنيوطيقا تنبني علىٰ أبعاد فكريَّة وفلسفيَّة إلىٰ جانب أبعادها العقديَّة الإيمانيَّة.

---

(1) Psychology

ومن ثَمَّ يجب النظر إلىٰ المشروع الفكري لطه عبد الرحمن - لما انطوىٰ عليه من أفكار بنَّاءة، ومن أهمّ هذه الأفكار تصحيح المسار الذي سارت عليه الهرمنيوطيقا ولا زالت في العالم العربي -، وأهمّ هذه النقاط الجوهريَّة في الهرمنيوطيقا التي تحتاج إلىٰ إعادة نظر كونها تنظر للنصِّ القرآني كما لو كان نصًّا إنسانيًّا، فتعمل فيها ما شاءت من أدوات النقد، وهذا من الخطأ الكبير، ذلك أنَّ النصَّ القرآني له قدسيَّته وقدسيَّة مصدره وهو ربُّ العالمين، فالقراءة الحداثيَّة أو الهرمنيوطيقا..

تفسيرات لآيات القرآن، تخرج عن الصفة الاعتقاديَّة، وتتَّصف بضدِّها وهو الانتقاد، فالقراءات الحداثيَّة لا تريد أنْ تُحصِّل اعتقاداً من الآيات القرآنيَّة، وإنَّما تريد أنْ تمارس نقدها علىٰ هذه الآيات[1].

إنَّ الهرمنيوطيقا تتبنَّىٰ في قراءة النصِّ الدِّيني نظريَّة موت المؤلِّف، وهي تلك النظريَّة الأدبيَّة - وهي تُمثِّل نتاجاً من نتاجات العلوم المعرفيَّة الحديثة - التي تقرأ النصَّ الأدبي قراءة ناقدة دون النظر إلىٰ جوِّ النصِّ المحيط به، بل دون النظر إلىٰ حقيقة ما كان يقصده المؤلِّف ذاته، بداعي أنَّ هذا النصَّ الأدبي بخروجه إلىٰ النور أصبح لا يمتُّ لصاحبه بصلة، فقد صارت هناك قطيعة بين المؤلِّف والنصِّ، بل لقد مات المؤلِّف وأصبح النصُّ يتيماً، ومن ثَمَّ فهو ملك للقارئ يُفسِّره كيفما يشاء. ومن ثَمَّ تكثر القراءات الذاتيَّة حول النصِّ بعيداً عن تلك المؤثِّرات التي كانت تحيط به. بيد أنَّ نظريَّة موت المؤلِّف هذه إنْ كانت تصحُّ في قراءة النصوص الأدبيَّة - وإنْ كنَّا لا نُحبِّذ مثل هذا الاتِّجاه في قراءتها - فإنَّها أبعد ما تكون عن مجال التطبيق في مجال النصوص القرآنيَّة، ذلك أنَّ النصَّ القرآني لا يخضع لتلك الذاتيَّة التي يمارسها أصحاب نظريَّة موت المؤلِّف علىٰ النصوص الأدبيَّة، تلك الذاتيَّة

(١) طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلىٰ تأسيس الحداثة الإسلاميَّة، الدار البيضاء، المغرب، ط المركز الثقافي العربي، الأُولىٰ، ٢٠٠٦م، ص ١٧٦.

التي تجعل هناك قراءات متعدِّدة متنافرة حول النصِّ، نتيجة الذاتيَّة والفردانيَّة التي يتعامل بها كلٌّ حسب معارفه واتِّجاهاته وأيديولوجيَّته وتكوينه الثقافي.

وهذا يُفسِّر لنا لماذا اتَّجهت الهرمنيوطيقا إلىٰ تأويل النصِّ الدِّيني - مستخدمةً السيميائيَّات واللسانيَّات والتفكيكيَّة[1] فضلاً عن العديد من العلوم والمناهج المعرفيَّة الحديثة -، وهي دعوة وإنْ كان ظاهرها العمل علىٰ تجديد الفكر والإبداع فقد فات أصحابها أنَّهم بهذا قد أُخضِعَ الدِّين للأهواء والرؤىٰ الشخصيَّة والمذهبيَّة، إذ من حقِّ أيِّ إنسان - علىٰ ذلك - تأويل النصِّ الدِّيني، بدعوىٰ أنَّ الدوجماطيقيَّة حينها ممتنعة، ومع امتناعها لا يحقُّ لأحد أنْ يتَّهم أحداً بالكفر أو المروق.

أليس بهذا يكون أخضع النصَّ لفكره الخاصِّ ورأيه القاصر؟ أليس من الممكن أنْ يخرج عليه آخر برأي يناقضه مستنداً إلىٰ التأويل الباطني للنصِّ؟ أهكذا يكون الدِّين كغيره من النصوص؟ أليس لهذا النصِّ من قدسيَّة خاصَّة؟ ألم يعلم أتباع فكرة القول بالهرمنيوطيقا أنَّ تأويل النصِّ الدِّيني بهذا الشكل سينتج عنه حتماً عدَّة حقائق مطلقة - حسب رأي أصحابها - مستندة إلىٰ النصِّ الدِّيني، وبالتالي يقع الهيرومينوطيقيُّون فيما حذروا منه من شيوع التأويلات الفردانيَّة؟ أليسوا بذلك قد قاموا بأطلقة النسبي؟

أو ما يمكن أنْ أُسمّيه أنسبة المطلق؟ ومن ثَمَّ فمن المهمِّ أنْ يفهم الجميع أنَّ تأويل النصِّ الدِّيني له أُسُسه وشروطه المعتبرة، ولا يُعامَل كغيره من النصوص، وإلَّا نقع فيما وقع فيه البعض من البُعد عن المضمون الحقيقي للنصِّ، فاختلفت التفسيرات باختلاف الميول والأهواء، فضاعت قدسيَّة النصِّ الدِّيني عندهم، ولم ينل حقَّه من التقدير والاحترام. وعليه فإنَّ شروط التأويل المحكم للآيات تنحصر في:

---

(1) Déconstruction

أ - الحرص الكامل علىٰ مقتضيات اللغة.

ب - المحافظة علىٰ السياق الذي وردت فيه الآيات.

ج - العلم بأسباب نزول الآيات.

د - عدم الانطلاق من التخصيص إلىٰ التعميم إلَّا بمقدار ما يسمح به النصُّ الدِّيني.

هـ - عدم الانتقال من المناسبة التي وردت فيها الآية إلىٰ مناسبة أُخرىٰ يتمُّ إقحامها علىٰ النصِّ القرآني بعقلنا القاصر[1].

وإذا كان بعضهم يستند في فكرته عن التأويل إلىٰ رأي ابن رشد، فإنَّه - في ظنّي - قد ظلمه؛ لأنَّ ابن رشد كان يريد من التأويل أنْ يقيم حواراً حضاريًّا بين العقل والشريعة، التنوير والدِّين، وهذا الحوار لا نجده عند كثير من الهيرومينوطيقيِّين العرب، بل ربَّما - وأظنُّ أنَّني لست مبالغاً في ذلك - تُعَدُّ الـ أنا الدوجماطيقيَّة عندهم لا تتَّفق مع منهجيَّة ابن رشد القائمة منهجيًّا علىٰ ضرورة التواصل بين العقلي والمادّي، الحكمة والشريعة. علىٰ الرغم من إقرار بعضهم بأنَّ الإنسان في حاجة إلىٰ الآخر ليكتشف أسرار نفسه.

وإذا كنَّا نؤمن بالتخصُّص فإنَّ مسؤوليَّة التفسير والتأويل للنصِّ الدِّيني تقع علىٰ كاهل المتخصِّصين ممَّن قرأوا وتثقَّفوا كثيراً في أبواب: الفقه والتفسير والحديث... وغيرها من التخصُّصات الفرعيَّة؛ لا لشيء إلَّا لأنَّ هؤلاء أقدر الناس علىٰ التعامل مع النصِّ الدِّيني، لدرايتهم بشروط التأويل التي نتجت عن كثرة القراءة واتِّساع الاطِّلاع، فإذا جاء رجل - وهو بذلك من خارج دائرة هذا التثاقف في كلِّ هذه المجالات، فضلاً عن أنَّه يجهل شروط التأويل - وادَّعىٰ

---

(١) انظر يحيىٰ هويدي، محاضرات في الفلسفة الإسلاميَّة، مصر، ط دار الثقافة العربيَّة، ١٩٦٦م، ص ٦ وما بعدها.

معرفة تأويل نصٍّ دينيٍّ ما وهو جاهل بهذه الشروط تحقيقاً لمآرب فكريَّة أو مذهبيَّة أو شخصيَّة، أو بدعوىٰ تطبيق العلوم المعرفيَّة الحديثة، هل يتمُّ الاعتداد بما قام به من تأويل؟ وإذا قبلنا ذلك فما المانع من أنْ نقبل تأويلاً آخر لشخص آخر تحقيقاً لمآرب أُخرىٰ غير التي انطلق منها الأوَّل؟ هل يبقىٰ من الدِّين بعد ذلك من شيء؟! ألم تتغيَّر الحقائق المطلقة طبقاً للتفسيرات المذهبيَّة للنصِّ الدِّيني؟ وماذا ترك الهيرومينوطيقيُّون العرب إذن لبعض التيَّارات الدِّينيَّة المتشدِّدة؟! ألم يقعوا فيما وقعت فيه من ادِّعاء الحقيقة المطلقة؟!

ثمّ هناك جزئيَّة أُخرىٰ ترتبط بالسابقة حول دعوتهم لتأويل النصِّ الدِّيني، وتُمثِّل إلىٰ حدٍّ كبيرٍ الربط بين النسبي والمطلق؛ إذ كيف ترفضون المطلق الدِّيني ثمّ تحاولون تأويله؟! إلَّا إذا كنتم تحاولون تأويل هذا النصِّ بما يخدم الأغراض الأيديولوجيَّة الخاصَّة، فما الفرق إذن بين تيَّار متشدِّد ديني يربط فكره بتأويل النصِّ ويبحث فيه عمَّا يُؤيِّده و يعضض من موقفه وبين تيَّار ليبرالي أو علماني يحاول تأويل النصِّ بما يُؤيِّد فكره واتِّجاهه، فالاثنان سواء إذن في منهجيَّة الوصول إلىٰ ما يظنُّ به حقيقة مطلقة؟!

الهرمنيوطيقا بين الخطط المقلّدة وتدنّي الوسيلة:

يمكن القول: إنَّ الهرمنيوطيقا من تلك النظريَّات التي شغلت اهتمام الفكر الإنساني؛ حيث وجد فيها أتباعها أنَّها تقوم بدور مؤثِّر في تفسير النصوص أو الخطابات أيًّا كان نوعها، وقد نشأت في المجال التداولي الغربي علىٰ يد شلايرماخر وديلتاي وهايدغر، وقد كان فكرنا العربي الإسلامي منذ بواكير ظهوره يتضمَّن كتابات متعدِّدة الرؤىٰ والتوجُّهات التي تعكس قراءات في تأويل الخطاب القرآني، ومن ثَمَّ فقد تلقَّف الفكر العربي هذه النظريَّة عند عديد من المفكِّرين العرب من أمثال: محمّد أركون، والطيِّب تيزيني، ونصر حامد أبو زيد، وحسن

حنفي، وغيرهم، وعملوا علىٰ نقل المنهجيَّة الغربيَّة في الهرمنيوطيقا إلىٰ البيئة الفكريَّة العربيَّة، ولم يكتفوا بمجرَّد المناداة إلىٰ تطبيقها، إلَّا أنَّ هذه التوجُّهات الفكريَّة بدأت تفرز لنا توجُّهات أُخرىٰ مناقدة تحاول أنْ تصطنع منهجاً فيه من تصحيح مسار الهرمنيوطيقا الكثير يقوم علىٰ وضع أُسُس للتأويل تتعلَّق بالآليَّات اللغويَّة والأدوات المعرفيَّة، وما يتعلَّق بأخلاقيَّات التأويل وغيرها. ومن ثَمَّ فإنَّ الهرمنيوطيقا في جوهرها - خاصَّة إذا نظرنا إليها نظرة متوازنة - فكرة ملحَّة في الفترة المعاصرة في باب تفسير أو تأويل الخطاب البشري؛ إذ من الممكن أنْ نجد لها صدىٰ طيِّباً في المجالات التالية:

- فهم النصوص الدِّينيَّة وليس نقدها.
- فهم وتفسير الخطابات الفكريَّة.
- تأويل الخطاب الصوفي.
- البلاغة العربيَّة.
- تأويل الخطابات التجديديَّة.

إلَّا أنَّ إقحامها في تأويل أو تفسير النصوص المقدَّسة بما هي عليه الآن لن يُجدي نفعاً، بل يُؤدِّي إلىٰ الكثير من الإشكاليَّات، خاصَّة إذا ظلَّت الهرمنيوطيقا علىٰ النهج نفسه الذي تنهجه، وهذا ما انتهىٰ إليه طه عبد الرحمن، الذي استخلص ثلاثة أُسُس تقوم عليها الهرمنيوطيقا العربيَّة المعاصرة أو ما يُطلِق هو عليها القراءات الحداثيَّة المقلِّدة، وهذه الأُسُس هي(١):

- الهدف النقدي.
- الآليَّة التنسيقيَّة.
- العمليَّات المنهجة.

---

(١) انظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص ١٧٨.

وهي الأُسُس الثلاثة التي ينتقد من خلالها طه عبد الرحمن الهيرومينوطيقيِّين العرب، وهي في التحليل الأخير الأُسُس التي يتَّهمهم من خلالها بالتقليد؛ إذ إنَّ هذه الأُسُس الثلاثة هي تلك الأُسُس التي اعتمدت عليها الهرمنيوطيقا في الغرب، وينبني الأساس النقدي علىٰ أساس من خطَّة التأنيس أو الأنسنة، وهي تلك الخطَّة التي تعمل علىٰ رفع القدسيَّة عن النصِّ القرآني بمعنىٰ نقل الآيات القرآنيَّة من الوضع الإنساني إلىٰ الوضع البشري، ويعتمد هذا النقل علىٰ عمليَّات ممنهجة قوامها: حذف عبارات التعظيم الخاصَّة بكتاب الله تعالىٰ كعبارات: القرآن الكريم، أو القرآن الحكيم، وقال الله تعالىٰ، أو صدق الله العظيم، وكذلك استبدال مصطلحات جديدة بأُخرىٰ مقرَّرة، كأنْ يُسمّي الهيرومينوطيقيُّون القرآن الكريم: المدونة الكبرىٰ، أو الخطاب: الخطاب الإلهي، والخطاب النبوي، ويستخدمون مصطلح العبارة مكان الآية، والظاهرة القرآنيَّة مكان نزول القرآن(١).

كذلك فإنَّ من هذه العمليَّات الممنهجة، التسوية في رتبة الاستشهاد بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني. وهذا الأساس النقدي الذي ينبني علىٰ خطَّة التأنيس تجعل من القرآن نصًّا لغويًّا مماثلاً لأيِّ نصٍّ بشريٍّ، وهذه المماثلة يترتَّب عليها نتائج خطيرة عند طه عبد الرحمن(٢)، من أهمّ هذه النتائج أنْ يصبح النصُّ القرآني مجرَّد نصٍّ تمَّ إنتاجه وفقاً لمقتضيات الثقافة التي تنتمي إليها لغته، ومن ثَمَّ ينزل من رتبة التعلُّق بالمطلق إلىٰ رتبة التعلُّق بالنسبي، ومن ثَمَّ يصير النصُّ القرآني وقد انفتح علىٰ احتمالات متعدِّدة وتأويلات لا حصر لها، ومن ثَمَّ يضيع المدلول

---

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، القاهرة، مكتبة مدبولي، ط الرابعة، ص ٥. وانظر: محمّد أركون، القرآن من تفسير الموروث إلىٰ تحليل الخطاب الدِّيني، بيروت، ط دار الطليعة للطباعة والنشر، ص ٢٠٦.

(٢) انظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص ١٨٠ وما بعدها.

الأصلي للآية وسط هذه الاحتمالات، ويستتبع ذلك نتيجة خطيرة جدًّا قوامها استقلال النصِّ القرآني وفصله عن مصدره المتعالي، وربطه كلّيَّةً بالقارئ الإنسان، لينتهوا إلىٰ وصف النصِّ القرآني بعدم الاكتمال، لوجود نقص هنا أو زيادة هناك.

ومن ثَمَّ نجد محمّد أركون يذهب إلىٰ أنَّ «الإسلام فرض نفسه كدين مدعوماً بواسطة نجاح سياسي، إذن فهو حدث تاريخي بشكل كامل»[1]، لينطلق من هذه المقدّمة إلىٰ تأسيس نتيجة ارتضاها، وهي أنَّ «إدخال البُعد التاريخي في التحليل سوف يضطرُّنا إلىٰ التفريق بين الإسلام المثالي هذا، وبين الإسلام التاريخي»[2].

أمَّا الآليَّة التنسيقيَّة فتنبني علىٰ أساس من خطَّة العقلنة، وهي الخطَّة التي تستهدف رفع عائق الغيبيَّة، ويتمثَّل ذلك في الاعتقاد بأنَّ القرآن وحي ورد من عالم الغيب، وآليَّة التنسيق التي تقوم عليها خطَّة العقلنة لإزالة ذلك هي التعامل مع الآيات القرآنيَّة بكلِّ وسائل النظر والبحث، التي تُوفِّرها المنهجيَّات والنظريَّات الحديثة، ويتمُّ ذلك بناءً علىٰ عدَّة خطوات، منها: نقد علوم القرآن، إذ يعتقد الهرومنيوطيقيُّون العرب أنَّ علوم القرآن ما هي إلَّا وسائط معرفيَّة متحجِّرة تصرف عن قراءة النصِّ القرآني قراءة عقليَّة، ومن ثَمَّ لم يتوانوا في نقل مناهج علوم الأديان المتَّبعة في نقد وتحليل التوراة إلىٰ مجال الدراسات القرآنيَّة، معتبرون أنَّها كُتُب واحدة ومقتضياتها واحدة، ولا غضاضة عندهم من التوسُّل بالمناهج المقرَّرة في علوم الإنسان والمجتمع، واستخدام كلِّ النظريَّات النقديَّة والفلسفيَّة المستحدثة، دون النظر إلىٰ مآلات هذه النظريَّات، ولا إلىٰ تجاوز بعضها لبعض، ولا أُفول بعضها، كالبنيويَّة والتأويليَّة والتفكيكيَّة وغيرها.

---

(١) د. أركون «الفكر الإسلامي قراءة علميَّة» ترجمة هاشم صالح، الدار البيضاء، ط المركز الثقافي العربي، ص ١١٥.

(٢) السابق: ص ١١٥.

وعليه فقد أطلقوا سلطة العقل في قراءة النصِّ، إذ ليس هناك آية قرآنيَّة ممتنعة عن اجتهاد العقل، ولا يوجد حدود مرسومة لاجتهادات العقل حول النصِّ القرآني، فما بالنا بموقفهم من التفاسير التي تدور حول الآية؟ ومن ثَمَّ ينتهي طه عبد الرحمن - بناءً علىٰ ذلك - إلىٰ أنَّ هناك نتائج خطيرة تترتَّب علىٰ خطَّة العقلنة الهيرومينوطيقيَّة، من أهمّها: تغيير مفهوم الوحي وحمله علىٰ معنىٰ الموهبة التي يختصُّ بها الإنسان أو الوظيفة التي يقوم بها، كون مفهومه في ظنِّهم مرتبطاً بالأساطير والبُعد عن العقل، والعبادات التي تُمثِّل عندهم طقوساً جامدة، وعدم أفضليَّة القرآن، وأنَّ ما يصير علىٰ الكُتُب الأُخرىٰ من التبديل والتحريف يصير عليه، ومن ثَمَّ فلا أفضليَّة له، وفقدان النصِّ القرآني للاتِّساق، وأنَّ الاستعارات والمجازات تطغىٰ علىٰ الأدلَّة العقليَّة والبراهين، لينطلقوا إلىٰ القول بأنَّ العقل الذي ينبني عليه النصُّ أقرب إلىٰ العقل القَصصي الأُسطوري منه إلىٰ العقل الاستدلالي المنطقي، كلُّ ذلك ليُؤكِّدوا علىٰ نتيجة ارتضوها وهي تجاوز الآيات المصادمة للعقل؛ بحجَّة أنَّ ما يحويه من قضايا وأخبار إنَّما هو مرحلة تاريخيَّة من مراحل الوعي الإنساني التي تمَّ تجاوزها[1].

أمَّا آليَّة العمليَّات المنهجة فتنبني علىٰ أساس من خطَّة التأريخ أو الأرخنة، وهي الخطَّة التي تستهدف إزالة الاعتقاد بأنَّ القرآن جاء بأحكام ثابتة وأزليَّة، وذلك من خلال وصل الآيات بظروف بيئاتها وزمانها وبسياقاتها المختلفة، ويتمُّ ذلك من خلال الخطوات التالية: توظيف المسائل التاريخيَّة المسلَّم بها في تفسير القرآن، كمسألة أسباب النزول والمحكم والمتشابه والمكّي والمدني لتقرير البنية التاريخيَّة الجدليَّة للقرآن، وتحصيل مشروعيَّة زائفة لممارسة النقد التاريخي لهذه الآيات. ومن تلك الخطوات تغميض مفهوم الحكم، فإنَّ الحكم الذي تتضمَّنه

---

(١) انظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة، ص ١٨١ - ١٨٤.

الآية تارةً يأتي بصيغة الماضيٰ وأُخرىٰ بالخبر، تارةً تتضمَّن قراراً عامًّا وتارةً قراراً خاصًّا، أو ناسخاً أو منسوخاً، وهذا يُؤدّي في نظرهم إلىٰ اختلاف في القيمة التشريعيَّة لآيات الأحكام وفي صفتها الإلزاميَّة.

ومن ثَمَّ دعوا إلىٰ الاقتصار علىٰ أقلّ عدد ممكن من هذه الآيات التي لا تتعدَّىٰ الثمانين آية، أمَّا بقيَّة الآيات فإنَّ المستقبل يتجاوزها حسب ظنِّهم، وهذا يعني إضفاء صفة النسبيَّة علىٰ الأحكام القرآنيَّة، وتعميم الصفة التاريخيَّة علىٰ العقيدة، ومن ثَمَّ فإنَّ طه عبد الرحمن ينظر إلىٰ أنَّ هذه العمليَّات التاريخيَّة الممنهجة تُؤدّي إلىٰ جعل القرآن نصًّا تاريخيًّا مثل أيِّ نصٍّ تاريخيٍّ، وهو ما يترتَّب عليه نتائج خطيرة، منها: إبطال المسلَّمة القائلة بأنَّ في القرآن بيان كلِّ شيء، وإنزال آيات الأحكام منزلة توجيهات لا إلزام معها، وحصر القرآن في الأخلاقيَّات الباطنيَّة الخاصَّة، والدعوة إلىٰ تحديث الدِّين تحديثاً يُفرِّغه من مضمونه، ويجعل لكلِّ مسلم فهمه الخاصَّ للدِّين الذي يجعله يُؤدّي تديُّناً معيَّناً يراه هو وفق وجهة نظره الخاصَّة[1].

فالإسلام عند هؤلاء ليس إلَّا مجموعة أساطير مخلوطة من أساطير الشعوب القديمة البابليَّة، والسومريَّة، والآشوريَّة، والفرعونيَّة[2]، وما هو عندهم إلَّا امتداد للأساطير والوثنيَّات السابقة كعبادة الإله بعل إله القمر، ومن ثَمَّ فحسب هذا الاتِّجاه جاءت العبادة العربيَّة عبادة قمريَّة، وتحتفظ إلىٰ اليوم بقدسيَّة القمر، فالشهور قمريَّة، والتاريخ قمري، والصيام قمري، والزمن العربي كلُّه قمري[3].

ومن ثَمَّ فلا غرابة بناءً علىٰ هذا النهج الخاطئ إذا نظروا إلىٰ الإسلام علىٰ أنَّه شعائر وطقوس من الجاهليَّة وأديان الشرق الأوسط القديم، مثل: الحجِّ،

---

(١) انظر: طه عبد الرحمن، السابق، ص ١٨٦ - ١٨٨.

(٢) انظر: تركي عليّ الربيعو في كتابه «الإسلام وملحمة الخلق والأُسطورة»، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت. وانظر: رشيد الخيون «جدل التنزيل»، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص ٧٤ و٧٥.

(٣) انظر: سيِّد القمني «ربُّ الزمان»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص ١٦٨.

والاعتقاد بالجنِّ، وتقديس الحجر الأسود، والختان، وعذاب القبر، وبعض التصوُّرات الأُسطوريَّة الأُخرىٰ، مدَّعين أنَّه استخدمها لإعادة توظيف نتف متبعثرة من خطاب اجتماعي قديم، بغية بناء قصر إيديولوجي جديد[١].

فالخطاب العلماني الهرمنيوطيقي بناءً علىٰ أنَّ الإسلام لم يكن أحسن حظًّا من سابقه[٢]، ومن ثَمَّ يذهب محمّد أركون قائلاً:

بالرغم من ادِّعاء الإسلاميِّين والمراقبين الذين ينسخون خطاباتهم دون أنْ يُفكِّكوا بناءها لا يفلت من قواعد التحليل التاريخي والسوسيولوجي والأنتربولوجي والفلسفي بكلِّ تأكيد[٣].

فالإسلام كظاهرة دينيَّة في نظر أركون لا يختلف عن بقيَّة الأديان، وهو ما يتعارض مع الموقف الإيماني العقائدي الموروث[٤]، ويعني أنَّ الإسلام كبقيَّة الأديان في الخضوع للتاريخيَّة بعكس ما يُنظِّر الفكر الدوغمائي الإيماني[٥]، وهو سيخضع لمناهج التحليل التاريخي التي خضعت لها المسيحيَّة، إذ إنَّ الإسلام لا

---

(١) انظر: أركون «القرآن من التفسير الموروث إلىٰ تحليل الخطاب الدِّيني»، ص١٠٨. وأركون «نافذة علىٰ الإسلام»، ترجمة صياح الجهيم، بيروت، دار عطيَّة للنشر، ط الأُولىٰ، ١٩٩٦م، ص ١١٤. وانظر له أيضاً: «تاريخيَّة الفكر العربي الإسلامي»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص ٢٣١. وانظر: طيِّب تيزيني «النصُّ القرآني أمام إشكاليَّة البنية والقراءة»، دار الينابيع، دمشق، ص ١١٣. وانظر: عبد المجيد الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص ٢٦.

(٢) انظر: محمّد شحرور «نحو أُصول جديدة للفقه الإسلامي»، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ص ٣٤٨.

(٣) أركون «نافذة علىٰ الإسلام»، ص ١٧١.

(٤) انظر: أركون «قضايا في نقد العقل الدِّيني»، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ص ٣٢٦.

(٥) انظر: أركون «أين هو الفكر الإسلامي المعاصر»، ص ١٦٩، دار الساقي لندن، ط ١، ١٩٩٧م. وانظر: إلياس قويسم «إشكاليَّة قراءة النصِّ القرآني في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد نموذجاً»، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمَّقة في الحضارة الإسلاميَّة، جامعة الزيتونة، تونس، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩ - ٢٠٠٠م، ص ٢٠١.

يختلف عن المسيحيَّة في كونه يقع ضمن الإطار المعرفي للقرون الوسطىٰ[١]، وسيصبح الإسلام بفعل تيَّار العولمة الذي لا يقاوم وبفعل الحداثة المكتسحة «شيئاً بالياً لا معنىٰ له»، وسوف يتبخَّر ويذهب مع الريح[٢]، وسينهار الإسلام المثالي، ويبقىٰ الإسلام التاريخي للذكرىٰ والدراسة فقط كما حصل للمسيحيَّة[٣]، ولكن يبقىٰ منه أنَّه تجربة تاريخيَّة علينا الاستفادة منها[٤]. لأنَّه ظاهرة تاريخيَّة طرأت علىٰ المجتمعات البشريَّة، وهو مثل الظاهرة الاقتصاديَّة، أو الظاهرة السياسيَّة، أو كغيره من الظواهر الاجتماعيَّة لا يجب أنْ ننظر إليه علىٰ أنَّه ظاهرة فريدة من الأديان[٥]. كما ينبغي أنْ نعلم - بنظر أركون - أنَّ الإسلام كأيِّ عقيدة دينيَّة أو غير دينيَّة ما هو إلَّا نتاج القوىٰ المحسوسة التي تُشكِّله عقائديًّا وأيديولوجيًّا[٦].

إنَّه نتاج الممارسة التاريخيَّة للبشر، وبالتالي فهو يتطوَّر ويتغيَّر، إنَّه يخضع للتاريخيَّة مثله مثل أيِّ شيء علىٰ وجه الأرض، إنَّه ناتج عن الممارسة التاريخيَّة لفاعلين اجتماعيِّين شديدي التنوُّع... كما أنَّه ناتج عن فعل الشروط التاريخيَّة الشديدة التعقيد عبر الزمان والمكان[٧].

---

(١) انظر: أركون «قضايا في نقد العقل الدِّيني»، ص ١٩٤.

(٢) انظر: السابق، ص ٦٠.

(٣) انظر: أركون «قضايا في نقد العقل الدِّيني»، ص ٦٠ وص ٣١٨ - ٣٢٨.

(٤) انظر: نصر حامد أبو زيد «الخطاب والتأويل»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص ٢٢٧.

(٥) انظر: أركون «مجلَّة رسالة الجهاد»، عدد ٤٠، ص ٥٩ و٦٠، نقلاً عن عبد الرازق هوماس «القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير»، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، جامعة محمّد الخامس، كلّيَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة، ١٤٠٨هـ، ١٩٨٧ - ١٩٨٨م، شعبة الدراسات الإسلاميَّة.

(٦) انظر: أركون «قضايا في نقد العقل الدِّيني»، ص ١٧٥. وانظر: أبو زيد «مفهوم النصِّ دراسة في علوم القرآن»، المركز الثقافي العربي، بيروت، ص ١٦.

(٧) أركون «قضايا في نقد العقل الدِّيني»، ص ١٧٤.

وعلىٰ ذلك فمن الخطأ بناءً علىٰ هذا الطرح الغريب النظر إلىٰ الإسلام علىٰ أنَّه حقائق مطلقة، ومن الخطأ أنْ ننتزعه من مشروطيَّته التاريخيَّة(١)، لأنَّ الإسلام رسالة موجَّهة إلىٰ أُناس بأعيانهم في القرن السابع الميلادي، ولذلك نجد فيها ظواهر ميثيَّة تتناسب مع ثقافة ذلك العصر، كالجنَّة وإبليس والشياطين والملائكة والطوفان وعمر نوح وغير ذلك، وهي اليوم بعيدة عن التصوُّرات الحديثة، وليست لها الدلالات ذاتها التي كانت موجودة في ذلك العصر(٢).

نقد الهرمنيوطيقا:

ينطلق طه عبد الرحمن في نقده للهرومنيوطيقيِّين العرب من فكرة رئيسيَّة مؤدَّاها: أنَّه إذا كان الواقع الحداثي ممارسة إبداعيَّة مستمرَّة وشاملة، فإنَّها ممارسة تخصُّ أهل الغرب، ولا تلزم غيرهم باتِّباعها، في حين أنَّ الهرمنيوطيقا العربيَّة إذا تأمَّلنا في قراءتها للنصِّ الدِّيني تبيَّن بوضوح أنَّهم لم يمارسوا فيها الفعل الحداثي في إبداعيَّته، بقدر ما أعادوا الفعل الحداثي كما حدث في تاريخ غيرهم، مقلِّدين أطواره وأدواره، وقد أثبت طه عبد الرحمن أنَّ الخطط الثلاث التي اعتمد عليها الهيرومينوطيقيُّون العرب إنْ هي إلَّا مأخوذة من خطط الهرمنيوطيقا الغربيَّة بكلِّ حذافيرها، فخطَّة التأنيس مأخوذة من المبدأ الغربي القائم علىٰ الاشتغال بالإنسان فقط، وخطَّتهم في التعقيل تنبني علىٰ المبدأ الغربي القائم علىٰ التوسُّل بالعقل، وخطَّتهم في التأريخ تنبني علىٰ المبدأ الغربي القائم علىٰ التعلُّق بالدنيا. بما يعني أنَّهم إلىٰ التقليد الغربي أقرب منهم إلىٰ الإبداع، فضلاً عن أنَّ تطبيق الهرمنيوطيقا وإقحامها في واقع مغاير للظروف التي نشأت فيها يُعَدُّ خطأً منهجيًّا لا غفران له.

(١) انظر: أركون «نافذة علىٰ الإسلام»، ص ١٧٠.

(٢) انظر: عبد المجيد الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، ص ٤٥.

فضلاً عن أنَّ تكرارهم للنتائج نفسها التي توصَّل لها علماء الغرب بصدد التوراة والإنجيل أمر لا ينسحب علىٰ القرآن، حيث إنَّ التدخُّل البشري واضح جدًّا فيهما، بخلاف القرآن الذي عجزت العقول عن إثبات أيِّ تدخُّل بشري فيه؛ تأكيداً علىٰ كونه إلهي المصدر.

وقد عوَّل كثيراً علىٰ الأخطاء المنهجيَّة التي وقعت فيها الهرمنيوطيقا العربيَّة، ومن أهمّ هذه الأخطاء[1]: ما يذهب إليه طه عبد الرحمن من أنَّ إسقاط أيَّة وسيلة علىٰ أيِّ موضوع يحتاج إلىٰ مشروعيَّة، ومشروعيَّته في وجود المناسبة بين الوسيلة والموضوع، في حين يفقد الهيرومينوطيقيُّون العرب القدرة علىٰ نقد وسائلهم المنقولة، من جهة تحصيلها لهذه المناسبة، وكان الأجدر بهم أنْ يعوا ذلك حتَّىٰ يحفظوا إجرائيَّة الأداة المنقولة، وخصوصيَّة المحلِّ المنزلة عليه. ومنها: أنَّ كثيراً من النظريَّات والمنهجيَّات التي نقلوها لم يتمكَّنوا من ناصية استعمالها ولم يحيطوا بالأسباب النظريَّة والقرارات المنهجيَّة التي انبنت عليها كالتناص، والخطابيَّة، وتعدُّد الأصوات، وغيرها، فضلاً عن أنَّهم نقلوها مع أنَّ كثيراً منها لم تكتمل صبغتها العلميَّة بعد، إذ ما زالت تتحسَّس طريقها وتمتحن فائدتها، إذ ليست من باب المنجزات العلميَّة الراسخة حتَّىٰ يتمَّ الاستناد الكلّي إليها.

ومن ثَمَّ أصرُّوا علىٰ العمل بهذه الآليَّات، وراحوا يُسقِطون علىٰ النصِّ القرآني كلَّ ما ظفروا به منها في إنتاج الآخر الغربي، وعملوا علىٰ تهويل وتفخيم النتائج المتوصَّل إليها، وقلب ترتيب الحقائق الخاصَّة بالقرآن، فجعلوا الأصل فرعاً والفرع أصلاً، وقدَّموا ما يجب تأخيره وأخَّروا ما يجب تقديمه، وأنزلوا الأعلىٰ منزلة الأدنىٰ والعكس، واستندوا إلىٰ الآراء الشاذَّة والشُّبُهات الزائفة، فجعلوها

(١) انظر: طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص ١٩٠ - ١٩٣.

حقائق جوهريَّة وبنوا عليها أحكامهم الخاصَّة، فعملوا بذلك علىٰ تعميم الشكِّ في كلِّ مستويات النصِّ القرآني.

وهذا كلُّه يقودنا إلىٰ أنَّ الفعل الحداثي العربي في قراءة النصِّ القرآني كان إلىٰ التقليد والمحاكاة والتبعيَّة للفكر الغربي أقرب منه إلىٰ أيِّ شيء آخر، فآليَّة الإسقاط التي اتَّبعوها لا تقود ولو بعد مئات السنين إلىٰ إبداع، فالإبداع الحقيقي لا يحوي إسقاطاً ما ولا إقحام منهجيَّات مرتبطة بوقائع زمنيَّة ومكانيَّة معيَّنة علىٰ بيئات وأزمان أُخرىٰ لتأكيد منحىٰ أيديولوجي محدَّد، وإنَّما الإبداع يعني - في التحليل الأخير - الابتكار المبني علىٰ أُسُس منهجيَّة ترتبط بإشكاليَّات المكان والزمان، وتعالج إشكاليَّات أفرزها الواقع، لا الإشكاليَّات التي أفرزها الواقع المغاير.

نحو هرمنيوطيقا معدَّلة:

وإذا كان أمر الهرمنيوطيقا العربيَّة علىٰ نحو ما ذكر طه عبد الرحمن من التقليد والاتِّباع، فهل من وسيلة لقراءة حداثيَّة مبدعة، أو ما يمكن أنْ أُسمّيه هرمنيوطيقا معدَّلة في قراءة النصِّ القرآني تحترم المقدَّس وتؤمن بقِيَم الحداثة؟ وإذا كنَّا بصدد هرمنيوطيقا معدَّلة تحاول أنْ تتجاوز الإشكاليَّات والعوائق التي أفرزتها الهرمنيوطيقا في ثوبها الغربي والعربي معاً فإنَّه يجب عليها أوَّلاً أنْ تحترم القدسيَّة المحاط بها النصُّ الدِّيني. وهذا ما حاول طه عبد الرحمن أنْ يصل إليه بالفعل الإبداعي لا الفعل الاتِّباعي.

فطه عبد الرحمن أراد قراءة حداثة للنصِّ القرآني، بيد أنَّها قراءة حداثيَّة مبدعة ليست كتلك القراءة الحداثيَّة المقلِّدة لكلِّ ما هو غربي، فقد تفطَّن إلىٰ أنَّ المسلمين لن يدخلوا الحداثة دون قراءة مبدعة جديدة للقرآن الكريم، ومن ثَمَّ كانت القراءة المبدعة للنصِّ القرآني عنده أو ما يمكن أنْ نُسمّيها الهرمنيوطيقا المعدَّلة، لا بدَّ أنْ تنبني علىٰ حقيقتين جوهريَّتين:

الأُولىٰ: أنَّ دخول المسلمين عصر الحداثة لن يكون دون قراءة جديدة للقرآن، تُجدِّد الصلة بالقراءة النبويَّة، شريطة أنْ تكون قراءة قادرة علىٰ توريث الطاقة الإبداعيَّة في هذا العصر، كما أورثتها القراءة المحمّديَّة في عصرها.

والثانية: أنَّ واقع الحداثة الغربيَّة ما قام إلَّا ضدَّ تسلُّط الكنيسة التي مارست قيوداً علىٰ الثقافة والفكر والسياسة والدِّين، وقد ترتَّب علىٰ ذلك صراعات وحروب جمَّة بين الغرب والشرق، ومن ثَمَّ جاء الفعل الحداثي الغربي لتحرير الإنسان الغربي، وتحرير عقله من تلك السلطة الروحيَّة المستبدَّة..

ويترتَّب علىٰ هاتين الحقيقتين نتيجة أساسيَّة، وهي أنَّ مقتضىٰ الحداثة الإسلاميَّة يضادُّ مقتضىٰ الحداثة الغربيَّة، وتوضيح ذلك أنَّه بموجب الحقيقة التاريخيَّة الثانية يتبيَّن أنَّ الفعل الحداثي الغربي قام علىٰ أصل التصارع مع الدِّين، ممَّا يجعل الإبداع الذي تجلَّىٰ به هذا الفعل هو من جنس الإبداع الموصول، في حين يتبيَّن بموجب الحقيقة التاريخيَّة الأُولىٰ أنَّ الفعل الحداثي الإسلامي لا يقوم إلَّا علىٰ أصل التواصل مع الدِّين، سواء في طوره النبوي الأوَّل أو في طوره الإبداعي الثاني، بحيث يكون الإبداع الذي يتجلَّىٰ به هذا الفعل من جنس الإبداع الموصول، وإذا ثبت هذا الأمر ظهرت شناعة الخطأ الذي ارتكبه أهل القراءة المقلِّدة، لما ظنُّوا أنَّهم يُحقِّقون الفعل الحداثي المطلوب بالحدِّ من هذا التفاعل الدِّيني، والسير به إلىٰ نهايته، تقليداً لواقع الفعل الحداثي الغربي الذي قضىٰ بقطع الصلة بالدِّين[1].

غير أنَّ القراءة الحداثيَّة للنصِّ القرآني أو ما أسميناه الهرمنيوطيقا المعدَّلة عن طه عبد الرحمن لا بدَّ لها من توافر شرطين حتَّىٰ تستوفي إبداعها المنشود، هما: رعاية قوَّة التفاعل الدِّيني مع النصِّ القرآني، أي ترشيد التفاعل الدِّيني، وإعادة إبداع

---

(١) طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص ١٩٤.

الفعل الحداثي المنقول أي تجديد الفعل الحداثي، وقد ساق طه عبد الرحمن هذين الشرطين في نظري من باب النقد الموجَّه لطائفتين كبيرتين داخل البيئة الفكريَّة العربيَّة، وهما: طائفة أهل التراث، وطائفة الحداثة، حيث يظهر من اتِّجاهه في القراءة الحداثيَّة المبدعة أنْ ينقد إفراط هذه وتفريط تلك، حتَّىٰ إنَّه وصف كلًّا منهما بالتقليد، ولكنَّه تقليد مضادٌّ لتقليد الآخر، فكلٌّ منهما نظر لشقٍّ دون الآخر، فالتراثيُّون اهتمُّوا بالقراءة التقليديَّة للسابقين دون النظر لما ينطوي علىٰ الحداثة من روح مبدعة يمكن أنْ تصنع الكثير ممَّا يخدم الدِّين، والحداثيُّون سعوا إلىٰ قراءة تقليديَّة للفكر الغربي أيضاً دون النظر إلىٰ مضمون الدِّين كدين له دور في دفع الأُمَّة الإسلاميَّة إلىٰ التقدُّم، ومن ثَمَّ كان كلا الاتِّجاهين لا يُعبِّران علىٰ التفاعل الدِّيني الحداثي الذي يجمع بين شتات التيَّارين.

فتجديد الفعل الحداثي عند طه عبد الرحمن إنَّما يحصل بأنْ يكون هدف الهرمنيوطيقا هدفاً إيجابيًّا بنَّائيًّا، وليس الهدف الهدمي السلبي الانتقادي الذي قامت عليه الهرمنيوطيقا التقليديَّة، بمعنىٰ إحلال هدف يجلب قيمة معيَّنة مكان الهدف الذي يدفع عائقًا معيَّناً، وتكمن أهمّيَّة هذا الإحلال عنده في كون جلب القيمة أخصّ من دفع العائق، ومن ثَمَّ فإنَّ مبدأ البناء في القراءة المبدعة أو في الهرمنيوطيقا المعدَّلة مقدَّم علىٰ مبدأ الهدم، بخلاف القراءة المقلِّدة.

وقد أقام طه عبد الرحمن موقفه من الهرمنيوطيقا المعدَّلة بناءً علىٰ ثلاث خطط رئيسة تقوم علىٰ أنقاض الخطط الثلاثة التي قامت عليها الهرمنيوطيقا التقليديَّة، وتتلافىٰ تلك الأخطاء التي وقعت فيها والتي جعلت من النصِّ القرآني نصًّا بشريًّا تجوز فيه كلُّ عوامل النقد، وهي تلك الخطط التي تعمل في التحليل الأخير علىٰ الترشيد الدِّيني والتجديد الحداثي، فضلاً عن كونها تُمثِّل الإبداع الموصول الذي يزاوج في براعة بين ترشيد الفعل الدِّيني وتجديد الفعل الحداثي،

هذه الخطط الثلاث هي: خطَّة التأنيس المبدعة، وخطَّة التعقيل المبدع، وخطَّة التأريخ المبدع.

فخطَّة التأنيس المبدع - كمكوِّن رئيس للهرمنيوطيقا المعدَّلة - عنده ليست كخطَّة التأنيس في الهرمنيوطيقا التقليديَّة تقوم علىٰ احترام قدسيَّة النصِّ القرآني وليس محوها، كما تقوم علىٰ تكريم الإنسان، فتكريم الإنسان عنده يتضمَّن إلغاء كلِّ تقديس في غير موضعه، فهي خطَّة تعمل علىٰ نقل الآيات القرآنيَّة من وضعها الإلهي إلىٰ وضعها البشري؛ تكريماً للإنسان، وهذا النقل الذي ارتآه طه عبد الرحمن يتوافق من وجهة نظره مع الدِّيني والحداثي، فليس في آليَّة النقل هذه أي إضعاف للتفاعل الدِّيني، ذلك أنَّ الوحي اتَّخذ في شكل تبليغه وتحقُّقه اللساني وضعاً إنسانياً، الذي لا تكفيه ولا تحدُّه لغة، كما أنَّه ليس في هذا النقل أيُّ إخلال بالفعل الحداثي.

فطه عبد الرحمن من خلال خطَّة التأنيس أراد أنْ يستعيد الإنسان اعتباره، ليس بانتزاع نفسه من سلطة الإله، ولكن بموافقته ووفق إرادته علىٰ عكس ما أرادت له الهرمنيوطيقا المقلِّدة، فموافقة إرادة الله تعالىٰ هي الضامن لاستمرار اعتباريَّة الإنسان المستردَّة واستكمالها، ومن ثَمَّ جعله الله خليفة في تدبير شؤون هذا العالم، وهذا غاية التكريم، ومن ثَمَّ نفهم أنَّ خطَّة التأنيس المبدعة عند طه عبد الرحمن تعمل علىٰ إعادة وصل الإنسان بخالقه وصلاً يُحقِّق له مبدأ التكريم، وليست خطَّة تعمل علىٰ إنزال الإنسان رتبة الأُلوهيَّة.

وهذا هو الأساس في تحقيق الإبداع الموصول الذي أراده، وعمل علىٰ إحيائه، ومن ثَمَّ فالخطَّة لا تنبني علىٰ رفع القدسيَّة عن النصِّ القرآني، كما أرادت الهرمنيوطيقا المقلِّدة، وإنَّما تنبني علىٰ تكريم الإنسان، ومن هنا يتأكَّد لنا..

أنَّ الانشغال بالإنسان في خطَّة التأنيس المبدعة أكثر منه في خطَّة التأنيس المقلِّدة، إذ إنَّ التأنيس المقلِّد يتولَّىٰ دفع ما يتوهَّم أنَّه يضرُّ بالأصالة الإنسانيَّة،

أي القدسيَّة، في حين أنَّ التأنيس المبدع يتولَّىٰ جلب ما ينفع هذه الأصالة، ومتىٰ تحقَّق جلب هذه الأصالة اندفع بالضرورة ما يضرُّها من القداسة الزائدة، ومثل هذه القداسة المندفعة نجدها في تعظيم بعضهم لاجتهادات ومقالات قدماء العلماء والمفسِّرين بما يضاهي تعظيمهم لكتاب الله وكتاب رسوله، فلا يقبلون الاعتراض عليه ولا بالأحرىٰ يتصوَّرون وجود الخطأ فيه[١].

بما يعني أنَّ طه عبد الرحمن أراد تأنيساً مبدعاً يكون أكثر تواصلاً مع الحداثة من التأنيس المقلِّد، وذلك كلُّه بموجب المبدأ الحداثي الذي يقوم علىٰ العناية بالإنسان، وتتولَّىٰ إذن العمليَّات المنهجيَّة في التأنيس المبدع عمليَّة الكشف عن مظاهر تكريم الإنسان في الآيات القرآنيَّة التي أوصلته إلىٰ مرتبة الاستخلاف التي ليس بعدها إلَّا مرتبة الأُلوهيَّة كدليل لا يقبل الشكَّ علىٰ هذا التكريم الإلهي[٢].

وهذا ما قاد طه عبد الرحمن إلىٰ إبطال المماثلة اللغويَّة التي اعتمدها التأنيس المقلِّد بين النصِّ القرآني والنصِّ البشري، إذ ليست الآيات القرآنيَّة مجرَّد أشكال تعبيريَّة عنده، وإنَّما هي مضامين تبليغيَّة، ويتصدَّرها المضمون العقدي في كلِّ آية، ومن ثَمَّ لزم أنْ لا يكون المعيار المعوَّل عليه في تحديد مدىٰ مماثلة النصِّ القرآني أو مباينته لغويًّا لغيره من النصوص هو هذه الأشكال التعبيريَّة ولا حتَّىٰ تلك المضامين العاديَّة، وإنَّما مضامينها العقديَّة الجديدة التي تحدث ولا زالت تثويراً عقديًّا جوهريًّا لا يمكن أنْ يُحدِثه أيُّ نصٍّ آخر؛ لينتهي طه عبد الرحمن إلىٰ أنَّه لا نظير للنصِّ القرآني في حداثته اللغويَّة[٣].

---

(١) طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص ١٩٨.

(٢) المصدر السابق.

(٣) طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص ١٩٩.

أمَّا الخطَّة الثانية التي تنبني عليها الهرمنيوطيقا المعدَّلة عن طه عبد الرحمن، فهي خطَّة التعقيل المبدعة - وهي علىٰ خلاف كلّيَّة مع خطَّة التعقيل في الهرمنيوطيقا التقليديَّة -، وهي عبارة عن التعامل مع الآيات القرآنيَّة بكلِّ وسائل النظر والبحث التي تُوفِّرها المنهجيَّات والنظريَّات الحديثة، توسيعاً لنطاق العقل، وتقود هذه الخطَّة إلىٰ ثلاثة نتائج جوهريَّة عنده: أوَّلها أنَّ التعامل العلمي مع الآيات لا يُضعِّف التفاعل الدِّيني معها، استناداً إلىٰ أنَّ الآيات القرآنيَّة تحوي أسباباً منهجيَّة مختلفة نستطيع من خلالها استكشاف بعض المعالم المميِّزة للعقل الذي يختصُّ به القول القرآني، والعقل المقصود هنا عنده ليس عقل آلات، وإنَّما عقل آيات، كما أنَّه ليس عقل النسب، وإنَّما عقل القِيَم. وثانيها أنَّ هذا التعامل العلمي لا يخلُّ بالفعل الحداثي، لأنَّه معنيٌّ بتوسيع آفاقه بحيث يجعله علىٰ مقدرة من إدراك أسرار التوجُّهات القيميَّة للإنسان، فضلاً عن الأسباب الموضوعيَّة للوقائع، وبذلك يسهم في الارتقاء بالعقل الحداثي حيث يُخرجه من طور المادَّة الخالصة إلىٰ طور يتزاوج فيه المادّي بالمعنوي في بوتقة واحدة. وثالثهما أنَّ هذا التعامل العلمي يُؤدّي إلىٰ تحقيق الإبداع الموصول، لأنَّه لا يقصد رفع الغيبيَّة عن النصِّ القرآني، وإنَّما يقصد إلىٰ بيان وجوه توسيع العقل فيه، ولا شكَّ أنَّ سعة العقل شرط في إدراك القِيَم التي ينبني عليها الوجود الإنساني، خاصَّةً أنَّ النصَّ القرآني نصٌّ يدعو للقِيَم ويحثُّ عليها، ومن ثَمَّ يتبيَّن بوضوح «أنَّ الانشغال بالعقل في خطَّة التعقيل المبدعة أكثر منه في خطَّة التعقيل المقلِّدة، ذلك أنَّ التعقيل المقلِّد يشتغل بدفع ما يتوهَّم أنَّه يضرُّ بالفكر العقلاني، أي الغيبيَّة، في حين أنَّ التعقيل المبدع يشتغل بجلب ما ينفع هذا الفكر، ومتىٰ تحقَّق جلب الفعل العقلاني اندفع بالضرورة ما يضرُّه من الغيبيَّة الغالية، ومثل هذه الغيبيَّة المندفعة نجدها في اعتقاد بعضهم أنَّ كلَّ أحداث المستقبل غيب لا يمكن أنْ يحيىٰ ببعضه الإنسان،

مع أنَّ الإله علَّمه ما لم يكن يتصوَّر أنْ يعلمه وما زال يُعلِّمه ما ليس في حسبانه»[١]، بما يعني أنَّ طه عبد الرحمن أراد تعقيلاً مبدعاً، ليس كذلك التعقيل الذي انبنت عليه الهرمنيوطيقا المقلِّدة، بموجب المبدأ الحداثي الثاني الذي يُؤكِّد علىٰ العناية بالعقل، ومن ثَمَّ تتولّىٰ العمليَّات المنهجيَّة في التعقيل المبدع تعقب مظاهر توسيع العقل في الآيات القرآنيَّة ومواطنه وأقداره، فتستخرج منها مختلف الأدلَّة التي تُثبِت مبدأ التدبُّر، للتأكيد علىٰ أنَّ العقل القرآني يصل الظواهر بالقِيَم، ويصل الأحداث بالعِبَر علىٰ حدِّ تعبير طه عبد الرحمن، وللتأكيد علىٰ أنَّ القلب في القرآن - خلافاً لما فهمه البعض - ملكة جامعة تصدر عنها الإدراكات الإنسانيَّة عقليَّة كانت أو حسّيَّة أو روحيَّة، بحيث يكون أُفُق الإدراك الحسّي موصولاً بـأُفُق الإدراك العقلي، والأخير موصولاً بأُسُس الإدراك الروحي.

وهذا ما انطلق منه طه عبد الرحمن لإبطال المماثلة الدِّينيَّة التي أفرزتها خطَّة التعقيل المقلِّد بين النصِّ القرآني والنصوص الأُخرىٰ؛ مستنداً في ذلك إلىٰ الفرق بين العقل الدِّيني والعقل الوثني، فالأوَّل يعلو عن العقل المادّي، في حين ينحطُّ الثاني في براثنه، وهذا هو ما يُؤدّي إلىٰ اختلاف النظرة إلىٰ القَصص والعبادات في النصِّ التوحيدي الدِّيني، ومستنداً كذلك إلىٰ أنَّ النصَّ القرآني يعلو علىٰ غيره من النصوص الدِّينيَّة ويهيمن عليها بدليل كم الآيات التي تُنكِر الشعوذة والأُسطورة، وكم الآيات التي تدعو إلىٰ العقل السديد الذي يجعله يرتقي بالعبادة إلىٰ رتبة الإحسان، أو يقتنص المعاني من العلامات الكونيَّة، وبناءً عليه فلا نظير للنصِّ القرآني في حداثته الدِّينيَّة عند طه عبد الرحمن.

في حين أنَّ الخطَّة الثالثة خطَّة التأريخ المبدع لا تقصد إلىٰ محو الحكميَّة بضمِّ الحاء، وإنَّما تقصد ترسيخ الأخلاق، فهي عبارة عن وصل الآيات القرآنيَّة

---

(١) طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص ٢٠١.

بظروف بيئتها وزمانها وسياقاتها المختلفة؛ ترسيخاً للأخلاق. وتقود هذه الخطَّة إلىٰ ثلاث مسلَّمات:

أوَّلها: أنَّ هذا الوصل لا يُضعِّف التفاعل الدِّيني في شيء، ذلك أنَّ رُبَّ الآيات بالسياقات والظروف أوثق السُّبُل للتحقُّق من المقاصد والقِيَم التي تحويها، وينتج عن هذه عند طه عبد الرحمن أنَّه كلَّما تجدَّدت الظروف والسياقات أمكن أنْ يتجدَّد تحقُّق هذه القِيَم، ويتجدَّد الإيمان بها، فتكون الآيات القرآنيَّة محفوظة بحفظ قِيَمها في مختلف الأحوال والأطوار.

وثانيها: أنَّ هذا الوصل لا يضرُّ بالفعل الحداثي؛ حيث يرىٰ أنَّ التاريخ يستعيد اعتباره بالارتقاء بمفهوم الحكم لا بمحو الحكميَّة كما أرادت الهرمنيوطيقا التقليديَّة، إذ لم يعد مضمون آية الحكم منحصراً فيما تأتي به من مظاهر التشريع، وإنَّما يتَّسع لما يأتي به هذا التشريع من تخليق للسلوك، وبهذا يكون لآية الحكم وجهان: أخلاقي وقانوني، مع تبعيَّة الثاني للأوَّل، وبهذا تُقدَّر الأحكام بقدر الأخلاق التي تورثها.

وثالثها: أنَّ هذا الوصل يُحقِّق الإبداع الموصول، ذلك أنَّه ينشغل في الأساس ببيان وجوه ترسيخ الأخلاق في هذه الآيات، إذ إنَّ ترسيخ الأخلاق هي الغاية الأُولىٰ من البعثة المحمّديَّة، ومن ثَمَّ..

يكون الانشغال بالسلوك في الحياة في خطَّة التأريخ المبدعة أكثر منه في خطَّة التأريخ المقلِّدة، ذلك أنَّ التاريخ المقلِّد يشتغل بدفع ما يتوهَّم أنَّه يضرُّ بالسلوك، أي الحكميَّة، في حين أنَّ التأريخ المبدع يشتغل بجلب ما ينفع هذا السلوك، ومتىٰ تحقَّق جلب هذا السلوك الخُلُقي اندفع بالضرورة ما يضرُّه من الحكميَّة الجامدة، ومثل هذه الحكميَّة المندفعة نجدها في تعلُّق بعضهم بأحكام الرقِّ، وأحكام التعامل مع المشركين[1].

---

(١) طه عبد الرحمن، مصدر سابق، ص ٢٠٣.

بما يعني أنَّ طه عبد الرحمن أراد تأريخاً مبدعاً، يكون أكثر تغلغلاً في الحداثة من التأريخ المقلِّد، بناءً علىٰ المبدأ الحداثي الثالث الذي يُقرِّر العناية بالسلوك الدنيوي، ومن ثَمَّ تتولَّىٰ العمليَّات المنهجيَّة في خطَّة التأريخ المبدع عند طه عبد الرحمن الكشف عن أشكال التخليق ومواضعه ونماذجه ودرجاته في الآيات القرآنيَّة، بحيث يستخرج منها مختلف الأدلَّة التي تُثبِت مبدأ الاعتبار، الذي حضت عليه الآيات، فالأحداث التاريخيَّة المتضمَّنة في الآيات تُعَدُّ وقائع موجَّهة لتحقيق مقاصد وقِيَم مخصوصة، بحيث تُنزِّله منزلة علامات كونيَّة، كما أنَّ القِيَم المرتَّبة بهذه العلامات تُمثِّل عبراً للإنسان يُؤدّي العمل بها إلىٰ تغيير نمط سلوكه، ومجرىٰ حياته.

وهذا ما انطلق منه لإبطال المماثلة التاريخيَّة التي أقامتها خطَّة التأريخ المقلِّدة، بين النصِّ القرآني وغيره من النصوص، مستنداً في ذلك إلىٰ أنَّه النصُّ الإلهي الخاتم الذي اكتسب وضعاً تاريخيًّا لا يضاهيه فيه نصٌّ آخر، حيث يمتدُّ زمانه إلىٰ ما بعد نزوله، ومن ثَمَّ فإنَّ طه عبد الرحمن يُوجِّه إلىٰ ضرورة البحث في الآيات القرآنيَّة عن علامات الحاضر وليس الماضي؛ حتَّىٰ نستمدَّ منها معالم الاهتداء في الحياة الآتيَّة، بحيث نكون صانعين لتاريخيَّة مستقبليَّة، فلا بدَّ للنصِّ الخاتم أنْ يكون نصًّا راهنيًّا، وأنْ تكون راهنيَّته راهنيَّة دائمة، علاوة علىٰ أنَّ القرآن اختصَّ بقِيَم أخلاقيَّة وروحيَّة عليا، والقِيَم القرآنيَّة لا ينال منها مع توالي الأزمان، حيث إنَّ التعلُّق بها هو الذي يكسب الأحداث الوجهة التي اتَّخذتها، ومن ثَمَّ فإنَّه لا نظير للنصِّ القرآني في حداثته التاريخيَّة عنده.

ومن ثَمَّ فإنَّ القراءة الحداثيَّة المبدعة في قراءة النصِّ القرآني التي ارتآها طه عبد الرحمن وهو ما أسميناه نحن هرمنيوطيقا معدَّلة تُمثِّل اتِّجاهاً وسطيًّا معتدلاً لا يلقي بعقيدته تحت مذبح الحداثة، ولا يلقي بقِيَم الحداثة علىٰ سندان التفسيرات القديمة

للنصِّ القرآني، وإنَّما أراد هرمنيوطيقا معدَّلة تحتفظ للنصِّ الدِّيني بقدسيَّته، وتحتفظ للحداثة بروحها، وهو المنهج الذي نظنُّه أنَّه أنصف الدِّين وأنصف الحداثة، خاصَّة في تأكيده علىٰ قضايا تكريم الإنسان والتأكيد علىٰ العقل، ومعالجة قضيَّة التاريخيَّة فيما يتعلَّق بالنصِّ الدِّيني. وإذا كان لطه عبد الرحمن مشروعه الجاد والمعبِّر عن قِيَم الإسلام والحداثة، فإنَّ الهرمنيوطيقا المعدِّلة أحد جوانب هذا المشروع المستنير.

* * *

مصادر البحث:

١ – إلياس قويسم «إشكاليَّة قراءة النصِّ القرآني في الفكر العربي المعاصر، نصر حامد أبو زيد نموذجاً»، بحث لنيل شهادة الدراسات المعمَّقة في الحضارة الإسلاميَّة، جامعة الزيتونة، تونس، ١٤٢٠هـ، ١٩٩٩ – ٢٠٠٠ م.

٢ – تركي عليّ الربيعو في كتابه «الإسلام وملحمة الخلق والأُسطورة»، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

٣ – رشيد الخيون «جدل التنزيل»، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

٤ – سيِّد القمني «ربُّ الزمان»، المركز الثقافي العربي، بيروت.

٥ – طه عبد الرحمن، روح الحداثة، المدخل إلىٰ تأسيس الحداثة الإسلاميَّة، الدار البيضاء، المغرب، ط المركز الثقافي العربي، الأُولىٰ، ٢٠٠٦.

٦ – طيِّب تيزيني «النصُّ القرآني أمام إشكاليَّة البنية والقراءة»، دار الينابيع، دمشق.

٧ – عبد الرازق هوماس «القراءة الجديدة للقرآن الكريم في ضوء ضوابط التفسير» رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، جامعة محمّد الخامس، كلّيَّة الآداب والعلوم الإنسانيَّة، ١٤٠٨ هـ، ١٩٨٧ – ١٩٨٨م، شعبة الدراسات الإسلاميَّة.

٨ – عبد المجيد الشرفي «الإسلام بين الرسالة والتاريخ»، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

٩ – محمّد أركون «أين هو الفكر الإسلامي المعاصر»، دار الساقي لندن، ط ١، ١٩٩٧م.

١٠ – محمّد أركون «تاريخيَّة الفكر العربي الإسلامي»، المركز الثقافي العربي، بيروت.

١١ – محمّد أركون «الفكر الإسلامي قراءة علميَّة»، ترجمة هاشم صالح، الدار البيضاء، ط المركز الثقافي العربي.

١٢ – محمّد أركون، القرآن من تفسير الموروث إلىٰ تحليل الخطاب الدِّيني، بيروت، ط دار الطليعة للطباعة والنشر.

١٣ – محمّد أركون «قضايا في نقد العقل الدِّيني» دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت.

١٤ – محمّد أركون، «نافذة علىٰ الإسلام»، ترجمة صياح الجهيم، بيروت، دار عطيَّة للنشر، ط الأُولىٰ، ١٩٩٦م.

١٥ – محمّد شحرور «نحو أُصول جديدة للفقه الإسلامي»، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

١٦ – نصر حامد أبو زيد «الخطاب والتأويل»، المركز الثقافي العربي، بيروت.

١٧ – نصر حامد أبو زيد «مفهوم النصِّ دراسة في علوم القرآن»، المركز الثقافي العربي، بيروت.

١٨ – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، القاهرة، مكتبة مدبولي، الرابعة.

١٩ – يحيىٰ هويدي، محاضرات في الفلسفة الإسلاميَّة، مصر، ط دار الثقافة العربيَّة، ١٩٦٦م.

* * *

هرمنيوطيقا نصر حامد أبو زيد في تفسير القرآن
- دراسة نقديَّة[١] -

بروين كاظم زاده[٢]

ملخَّص:

النظريَّات اللغويَّة والهرمنيوطيقيَّة أثَّرت بشكل كبير علىٰ المنظومة الفكريَّة للباحث نصر حامد أبو زيد، وعلىٰ ضوئها دعا إلىٰ إعادة تفسير القرآن الكريم عبر التنسيق بين التقليد والحداثة، حيث اعتبر أُسلوبه بأنَّه السبيل الوحيد لفهم القرآن الكريم لكونه يُفسِّره طبقاً لمقتضيات العصر.

ثمرة هذا الأُسلوب التفسيري أنَّ بعض الآيات تُصوَّر وكأنَّها مجرَّد شواهد تأريخيَّة وليس من المستبعد أنَّها تُنسىٰ ولا يبقىٰ لها أثرٌ، في حين أنَّ بعضها يمكن أنْ يُؤوَّل بأُسلوبٍ مجازي، وعدداً منها يمكن التوسُّع بدلالاته ومضامينه.

استناداً إلىٰ ما ذُكِرَ، تطرَّقت الباحثة في هذه المقالة إلىٰ تحليل نظريَّات أبو زيد المطروحة حول الوحي والتي اعتبر القرآن الكريم فيها نصًّا تأريخانيًّا ونتاجاً ثقافيًّا واجتهاداً حيًّا، حيث اتَّبعت أُسلوب بحثٍ تحليلي نقدي اعتماداً علىٰ مصادر عديدة

---

(١) المصدر: كاظم زاده، بروين، المقالة بلغة الفارسية، بعنوان« نگاهی انتقادی بر رویکرد هرمنوتیکی نصر حامد ابوزيد در تفسير قرآن»، مجلَّة البحوث العلميَّة ISC «جستارهاي فلسفه دين»، العدد ٢، السنة الثانية، ٢٠١٣م، الصفحات ٨١ إلىٰ ١٠٨.

تعريب: أسعد مندي الكعبي.

(٢) طالبة دكتوراه في علم الدِّين بجامعة الأديان والمذاهب، وعضو في قسم العرفان الإسلامي بمركز دراسات الثقافة والفكر الإسلاميِّين.

من كُتُبٍ ومقالاتٍ دوَّنها، ومقابلاتٍ أُجريت معه في مختلف الصُّحُف والمواقع الإلكترونيَّة، وكذلك الكُتُب التي أُلِّفت لدراسة وتحليل نظريَّاته وآرائه، إضافةً إلىٰ المصادر التي تتمحور مواضيعها حول نقد وتحليل الأُسلوب الهرمنيوطيقي في تفسير القرآن الكريم.

مقدّمة:

علماء اللَّاهوت البروتستانتيون أمسكوا بزمام المبادرة لإحياء النزعة الهرمنيوطيقيَّة hermeneutice في العصر الحديث[1]، وقبل ذلك كان تفسير الكتاب المقدَّس موكولاً بشكلٍ رسمي إلىٰ أرباب الكنيسة الكاثوليكيَّة، ومن ثَمَّ باتت قراءتهم أساساً لكلِّ رأيٍ وسلوكٍ ديني؛ إلَّا أنَّ النهضة الفكريَّة التي قادها دعاة الإصلاح الدِّيني بدأت نشاطها بالتشكيك بهذه القراءة الرسميَّة.

هؤلاء الإصلاحيُّون وجدوا أنفسهم في بادئ الأمر مضطرِّين لأنْ يُثبتوا لمخاطبيهم عدم صواب الاقتصار علىٰ فهم الكنيسة للكتاب المقدَّس والمفاهيم الدِّينيَّة، وفي المرحلة التالية أعلنوا عن قدرتهم علىٰ طرح قراءاتٍ أُخرىٰ للنصوص الدِّينيَّة ومن ضمنها القراءة الإصلاحيَّة الدِّينيَّة بهدف طرح مفاهيم ودلالات أكثر قبولاً؛ ومن هذا المنطلق اتَّخذوا النظريَّات الهرمنيوطيقيَّة كوسيلةٍ لتحقيق أهدافهم الإصلاحيَّة خلال الفترة التي عُرِفَت بفترة الإصلاح الدِّيني[2].

الهرمنيوطيقا التي ظهرت في بادئ الأمر بصفتها فنًّا ومهارةً، تحوَّلت في الفترة

---

(١) ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة محمّد سعيد حنائي كاشاني، إيران، طهران، منشورات «هرمس»، ١٩٩٨م، ص ٤٢.

(٢) جهانگير مسعودي، بررسي تطبيقي هرمنوتيك فلسفي و آراي روشنفكران مسلمان (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في المجلَّة التي تصدرها كلّيَّة الإلهيَّات بمدينة مشهد، العدد ٥٦، ٢٠٠٢م، ص ١١٦.

الواقعة بين القرنين السابع عشر والعشرين إلىٰ علمٍ يُعتَمد عليه لتنقيح القواعد والأُصول الحاكمة علىٰ فهم النصّ وتفسيره، ثمّ اعتُبِرَت بمثابة نمطٍ من الميثودولوجيا، وبعد ذلك تمَّ تصويرها في إطارٍ فلسفيٍّ لتظهر بحلَّةٍ جديدةٍ وتُطرَح في رحابها أسئلةٌ حول طبيعة الفهم وكيفيَّة تحقُّقه لدىٰ مفسِّر النصّ، وشيئاً فشيئاً ظهرت الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة التي نشأ في رحابها مفكِّرون بارزون من أمثال هايدغر وجادامير ليُؤسِّسوا مدرسةً فكريَّةً امتازت عن سائر المدارس الأُخرىٰ التي كانت ناشطةً علىٰ الساحة آنذاك، حيث اتَّصفت بعض أُطروحاتها النظريَّة بطابعٍ مغايرٍ للنظريَّات الإسلاميَّة[1].

بما أنَّ الحضارة الإسلاميَّة تضرب بجذورها في القرآن الكريم الذي هو نصٌّ مستلهمٌ من وحي السماء، لذا يمكن اعتبارها حضارة نصٍّ يحظىٰ البحث فيها عن حقيقة فهم النصوص وكيفيَّة تفسيرها بأهمّيَّةٍ قصوىٰ؛ وعلىٰ هذا الأساس أعار المسلمون اهتماماً كبيراً للمسائل الهرمنيوطيقيَّة علىٰ صعيد طبيعة الفهم وسُبُل تحقُّقه والعوامل الدخيلة في مختلف المراحل التي يمرُّ بها.

موضوع البحث في هذه المقالة يتمحور حول النظريَّات الهرمنيوطيقيَّة للمفكِّر نصر حامد أبو زيد.

المرتكزات الفكريَّة لنصر حامد أبو زيد:

الدكتور نصر حامد أبو زيد (١٩٤٣ - ٢٠١٠م)، كاتب وباحث قرآني يُدرَج اسمه ضمن قائمة المعتزلة الجُدُد في مصر، وقد حفظ معظم سور القرآن الكريم.

في عام ١٩٩٣م قدَّم طلباً للترقية كأُستاذٍ في جامعة القاهرة، لكنَّ طلبه هذا

---

(١) أحمد واعظي، نقد تقرير نصر حامد أبو زيد از تاريخمندي قرآن (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «شناخت قرآن»، السنة الثالثة، العدد ٢، ٢٠١٠م، ص ٣٣.

جوبه بالرفض بسبب النقد الذي وُجِّه لمؤلّفاته من قِبَل الدكتور عبد الصبور شاهين في تقريرٍ وصفها فيه بأنّها مجرَّد حفنةٍ من الآثار الهزيلة الزاخرة بالالتقاطيَّة والضلال، وتداعيات هذا الأمر انعكست في الأوساط العامَّة وكذلك السياسيَّة فاستقطبت الأنظار نحوها بين مؤيِّدٍ ومعارضٍ ليستمرَّ الجدل لمدَّة ثلاث سنواتٍ تقريباً[1].

وفي عام ١٩٩٤م خضع لمحاكمةٍ أثارت ضجَّةً كبيرةً، حيث صدر حكمٌ بارتداده وأمرت المحكمة بالتفريق بينه وبين زوجته، لكنَّ محكمة الاستئناف أيَّدت حكم الارتداد ونقضت حكم التفريق.

بعد ذلك أُهدر دمه من قِبَل إحدىٰ المنظَّمات الإسلاميَّة وأُبيح قتله بشكلٍ علني، فغادر مصر مهاجراً إلىٰ هولندا ليزاول مهنته كأُستاذٍ للدراسات الإسلاميَّة في مؤسَّسة INIS التابعة لجامعة لايدن، وبقي في ديار الغربة لمدَّة خمسة عشر عاماً، ثمّ عاد إلىٰ مصر قبل أُسبوعين من وفاته بعد إصابته بفيروس غريب فشل الأطبَّاء في تحديد طريقة علاجه، ودخل في غيبوبة استمرَّت عدَّة أيَّامٍ حتَّىٰ فارق الحياة في الساعة التاسعة من صباح الاثنين ٥ تمّوز/ يوليو عام ٢٠١٠م بإحدىٰ مستشفيات القاهرة.

النشاطات الفكريَّة التي زاولها أبو زيد تمحورت حول دراساتٍ فلسفيَّةٍ وسياسيةٍ بشكلٍ عامٍّ، وأدبيَّةٍ بشكلٍ خاصٍّ؛ وأوَّل المفكِّرين الذين اهتمَّ بقراءة نتاجاتهم الفكريَّة والأدبيَّة هم نجيب محفوظ وتوفيق الحكيم وأحمد شوقي وصلاح عبد الصبور وعبد المعطي حجازي، كما قرأ آثار كُتَّاب آخرين من أمثال أمين الخولي (١٨٩٥ - ١٩٦٦م) وسيِّد قطب، كذلك تأثَّر بالنتاج الفكري

---

(١) نصر حامد أبو زيد، تأويل حقيقت و نص (باللغة الفارسيَّة)، مقابلة أجراها معه مرتضىٰ كريمي نيا، مجلَّة «كيهان»، العدد ٥٤، ٢٠٠٠م، ص ٢٠.

الإسلامي الليبرالي لخالد محمّد خالد، ومؤلَّفات جان بول سارتر (١٩٠٥م - ١٩٨٠م)، وكان لكتابات أتباع المذهب الوجودي أثرها البالغ علىٰ توجُّهاته الفكريَّة؛ ناهيك عن إعجابه بالآثار الفنّيَّة لبريجسون والأدبيَّة لإقبال اللَّاهوري، وفي مجال الفلسفة الإسلاميَّة تأثَّر بآراء حسن حنفي[١].

وأمَّا علىٰ الصعيد الهرمنيوطيقي - أُسلوب تفسير النصوص - فقد قرأ آثار أشهر المفكِّرين المعاصرين من أمثال جادامير[٢]، وأريك دونالد هيرش[٣]، وبول ريكور[٤]، كما تأثَّر بأفكار ميشال فوكو (١٩٢٦ - ١٩٨٤م)، ولويس بيير ألتوسير (١٩١٨ - ١٩٩٠م)، وعبد القاهر الجرجاني وابن جنّي[٥].

والأهمّ من كلِّ هؤلاء أنَّه تأثَّر بنظريَّات المفكِّر الياباني توشيهيكو إيزوتسو (١٩١٤ - ١٩٩٣م) حيث أقرَّ بأنَّها أنارت ذهنه وأطلقت لسانه للبحث والنقاش، كما كان لنظريَّات رومان ياكوبسان (١٨٩٦ - ١٩٨٢م)[٦]، وسوسور (١٨٥٧ - ١٩١٣م)[٧] وقعٌ علىٰ توجُّهاته الفكريَّة.

الدكتور نصر حامد أبو زيد اعتمد علىٰ أُسلوبٍ هرمنيوطيقي في دراساته التي

---

(١) سعيد عدالت نجاد، نقد و بررسي‌هايي درباره انديشه‌هاي نصر حامد أبو زيد (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات «مشق امروز»، ٢٠٠١م، ص ١٤.

(٢) بابك أحمدي، ساختار و تأويل متن (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات «مركز»، ٢٠٠٣م، ص ٥٧ و٥٧١؛ عبد الله نصري، راز متن - هرمنوتيك - قرائت‌پذيري متن و منطق فهم دين (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات «آفتاب توسعه»، ٢٠٠٢م، ص ٢١٧.

(٣) بابك أحمدي، ساختار و تأويل متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ٥٩٠ و٥٩١؛ عبد الله نصري، راز متن - هرمنوتيك - قرائت‌پذيري متن و منطق فهم دين (باللغة الفارسيَّة)، ص ٤٧ و٩٨ و١٢٧ و١٢٨.

(٤) بابك أحمدي، ساختار و تأويل متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ٦١٤ و٦١٥ و٦٢٧.

(٥) نصر حامد أبو زيد، تأويل حقيقت و نص (باللغة الفارسيَّة)، ص ٥ - ٢٣.

(٦) بابك أحمدي، ساختار و تأويل متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ٦٥ و٧٨.

(٧) المصدر السابق، ص ١٢ و١٤ و١٥.

دوَّنها حول النصوص الدِّينيَّة، ولجأ في هذا الصدد إلىٰ هرمنيوطيقا جادامير بشكلٍ خاصٍّ، حيث اعتبرها مرتكزاً أساسيًّا لكلِّ مفسِّرٍ، لكونها تعينه في إعادة النظر بتراث أُمَّته الثقافي وتفسير نصوصه الموروثة والنظريَّات المطروحة في رحابه علىٰ مرِّ العصور.

والجدير بالذكر هنا أنَّ آراءه التي طرحها حول طبيعة القرآن الكريم والأُسلوب الأمثل في تأويل آياته وتفسيرها، هي محلُّ ترديد وتأمُّل؛ فقد ادَّعىٰ أنَّ هذا الكتاب المقدَّس عبارةٌ عن نتاج ثقافي لعصر النزول، وعلىٰ هذا الأساس استنتج أنَّ فهم معانيه ودلالاته منوطٌ إلىٰ الواقع الثقافي الذي كان سائداً آنذاك، لأنَّ الضرورة العلميَّة برأيه تقتضي دراسة وتحليل كلِّ نصٍّ في نطاق زمان ولادته، وفي هذا السياق أكَّد علىٰ أنَّ العلاقة بين النصِّ والثقافة ذات طابعٍ جدلي - ديالكتيكي - وذلك لأنَّه يتأثَّر بها ويُؤثِّر عليها في آنٍ واحدٍ.

وقد اعتبر القرآن الكريم نصًّا لغويًّا، ومن هذا المنطلق دعا إلىٰ تحليل مضامينه وفق قواعد لغويَّة، وفي الحين ذاته أقرَّ بأنَّ دلالاته «ذات بطونٍ» لكن لا يتسنَّىٰ لكلِّ أحدٍ فهمها؛ واعتبر دراسة النصِّ في رحاب التأريخ دليلاً علىٰ حقيقةٍ فحواها أنَّ الأحكام تكتسب معانيها طبقاً للظروف السائدة في زمان ولادة هذا النصِّ، وبهذا استدلَّ علىٰ تجرُّد بعض الأحكام عن دلالاتها في العصر الحاضر بحيث لم تبقَ لها أيَّة فائدة عمليَّة كما كان عليه الحال سابقاً، لذلك جرَّد بعض المفاهيم القرآنيَّة من معانيها، مثل الجنِّ والشيطان، باعتبار أنَّها من المسائل الخاصَّة بعصر النزول ولا تنسجم مع النتائج التي توصَّل إليها العلماء في العلوم المعاصرة. وعلىٰ هذا الأساس أكَّد علىٰ ضرورة إعادة قراءة جميع النصوص الدِّينيَّة وتفسيرها من جديدٍ في كلِّ عصرٍ، وقال: إنَّ القارئ له دورٌ أيضاً في فهم دلالة النصِّ.

الدِّين المناسب برأيه هو ما كانت تعاليمه متناسقةً وذات طابعٍ تحليلي وفيها

القابليَّة لأنْ تُفسَّر بشكلٍ علمي ومنهجي، لكنَّه لم يذكر أدلَّةً تُثبِت علميَّة أُسلوبه في تحليل النصِّ رغم أنَّه اعتبره الأُسلوب الوحيد الذي يمكن الاعتماد عليه في فهم كلِّ نصٍّ يمكن التعامل معه، وادِّعاؤه هذا يأتي في حين أنَّ نهجه المعتمد هو ضرورة فهم القرآن الكريم علىٰ ضوء نظريَّات علم اللغة والمبادئ الهرمنيوطيقيَّة مع أنَّ الكثير منها منسوخٌ أو عرضةٌ لنقدٍ جادٍّ[١].

وأمَّا تخلُّف المسلمين في العصر الحديث فقد أوعزه إلىٰ الهزائم المتوالية التي تعرَّض لها العالم العربي والاختلافات الفكريَّة والاجتماعيَّة التي يعاني منها، ومن هذا المنطلق قال:

إنَّ السبيل الوحيد لتجاوز هذه العقبة هو تجديد السُّنَّة عن طريق إعادة تأويل وتفسير نصوص التراث الإسلامي لأجل إيجاد أُلفةٍ ووحدةٍ بين السُّنَّة والحداثة وسائر مقتضيات العصر[٢].

الأُسس الفكريَّة لـ أبو زيد:

أوَّلاً: الوحي في منظومته الفكريَّة:

من جملة أهمّ آراء نصر حامد أبو زيد المثيرة للجدل، ما طرحه علىٰ صعيد الوحي والأسباب التي جعلت عرب العصر الجاهلي يذعنون له؛ وتبلورت هذه الآراء في مختلف آثاره ولاسيّما ضمن مؤلَّفاته التالية:

---

(١) أحمد واعظي، نظريه تفسير متن (باللغة الفارسيَّة)، إيران، قم، منشورات مركز بحوث الحوزة العلميَّة والجامعة، ٢٠١١م، الصفحات: ٢٩٨ و٣١٢ و٣١٧ و٤٧٤ و٤٧٥ و٤٨٥ و٤٨٦.

(٢) نصر حامد أبو زيد، تأويل حقيقت و نص (باللغة الفارسيَّة)، مقابلة أجراها معه مرتضىٰ كريمي نيا، مجلَّة «كيهان»، العدد ٥٤، ٢٠٠٠م، ص ١٢؛ نصر حامد أبو زيد، نقد گفتمان ديني (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة حسن يوسفي اشكوري ومحمّد جواهركلام، إيران، طهران، منشورات «ياد آوران»، ٢٠٠٤م، ص ٥٤ و٥٥.

- «مفهوم النصّ: دراسة في علوم القرآن».
- «نقد الخطاب الدِّيني».
- «إشكاليَّات القراءة وآليَّات التأويل».

وفي هذا المضمار اعتمد بشكلٍ أساسي علىٰ أُطروحات المفكِّر الياباني توشيهيكو إيزوتسو في كتاب «الله والإنسان في القرآن God and Man in the Koran» والطريف أنَّ القضايا التي استنتجها أبو زيد في هذا المجال لم يكن إيزوتسو نفسه يروم طرحها.

أبو زيد لم يكن يعتقد بكون الوحي أمراً واقعيًّا، وما ارتضىٰ بأنْ تكون الأديان ذات منشأ سماوي، لذلك جرَّد النصوص التي يعتبرها المتديِّنون وحياً منزلاً من طابعها الإيحائي ليدرجها ضمن الشواهد التأريخيَّة الموروثة، وفي هذا السياق اعتبر النصَّ القرآني متقوِّماً علىٰ الفهم السائد في مجتمع العصر الجاهلي، حيث قال:

إنَّ الأوضاع الاجتماعيَّة وثقافة عصر صدور النصِّ قد تغيَّرت بالكامل بحيث لم يبقَ لها أثرٌ في العصر الحاضر، لذا باتت النصوص الموروثة منها مجرَّد مضامين ومعاني ودلالات تأريخيَّة، أي إنَّها ليست سوىٰ شواهد تأريخيَّة تدلُّ علىٰ شيوع معتقداتٍ معيَّنةٍ بين المسلمين وغيرهم في ذلك العصر[1].

ولاسيّما النصوص التي تتمحور مواضيعها حول السحر والحسد والجنِّ والشياطين والأوراد والتعويذات، مثل مضامين آيات سورة الفلق[2].

بالرغم من هذه الآراء، لكن هناك شواهد عامَّة تدلُّ علىٰ إقراره بمسألة الوحي وما يُطرَح في ضوئه من مبادئ لا نظير لها، ولكن إلىٰ جانب ذلك هناك شواهد

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، مصر، القاهرة، منشورات سيناء، ١٩٩٢م، ص٢٠٣ و٢٠٤.
(٢) أحمد واعظي، نظريه تفسير متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ٣٩٣.

أُخرىٰ في آثاره تنمُّ عن أنَّ إقراره هذا لا يعني تبنِّيه ذات اعتقاد عامَّة المسلمين بالنسبة إلىٰ هذا الموضوع الحسَّاس، بل الحقيقة أنَّه يقرُّ به بصيغةٍ خاصَّةٍ[1].

ولأجل أنْ يُثبِت كون بعض النصوص مجرَّد شواهد تأريخيَّة بحتة، تبنَّىٰ نظريَّة فرديناند دو سوسور التي أكَّد فيها بأنَّ المصطلحات لا تدلُّ علىٰ الحقائق الخارجيَّة، بل غاية ما في الأمر أنَّها تدلُّ علىٰ مفاهيم لا وجود لها في أرض الواقع[2]. يشار هنا إلىٰ أنَّ هذه القاعدة اللغويَّة صحيحة، لكنَّها لا تقتصر علىٰ النصوص الدِّينيَّة، إذ من الممكن أنْ تنطبق علىٰ الأدلَّة التي تُساق حول تحقُّق المبادئ المعرفيَّة أو عدم تحقُّقها في مختلف النصوص الخاصَّة بالعلوم التجريبيَّة والفلسفيَّة، بل وحتَّىٰ في النصوص الروائيَّة؛ وأمَّا بالنسبة إلىٰ المفاهيم التأريخيَّة القرآنيَّة، فليست هناك أيَّة قرينة تدلُّ علىٰ عدم كونها ذات دلالات معرفيَّة[3]، فالقرآن الكريم أشار في العديد من آياته إلىٰ كون قَصصه زاخرةً بالعِبَر والمواعظ[4]، وأنَّها تحكي أحداثاً حقيقيَّةً[5]، وفي الوقت ذاته أكَّد غاية التأكيد علىٰ كون مفاهيمه المعرفيَّة وجميع مضامينه الدلاليَّة ليست أُسطوريَّةً[6].

من جملة ما طرحه أبو زيد للبحث والنقاش أنَّ الآية ٥١ من سورة الشورىٰ:

---

(١) السيِّد حيدر علوي نجاد، فهم متن در افق تاريخي آن (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «علوم قرآني» الفصليَّة، العددان ٢١ و٢٢، ٢٠٠٠م، ص ٢٠٤.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد گفتمان ديني (باللغة الفارسيَّة)، ص ٢٨٥ – ٢٩٣.

(٣) أبو الفضل ساجدي، وحيشناسي مسيحي با گذري بر وحي قرآني (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «قبسات»، العدد ٤٧، ٢٠٠٨م، ص ٢٨١ و٢٨٢.

(٤) قال تعالىٰ: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثاً يُفْتَرَىٰ وَلَـٰكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًىٰ وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١١١﴾﴾ (سورة يوسف، الآية ١١١).

(٥) قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللهُ وَإِنَّ اللهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٦٢﴾﴾ (سورة آل عمران، الآية ٦٢).

(٦) أبو الفضل ساجدي، وحيشناسي مسيحي با گذري بر وحي قرآني (باللغة الفارسيَّة)، ص ٣١٥ – ٣١٧.

﴿وَمَا كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ ۝٥١﴾ تدلُّ علىٰ كلام الله تعالىٰ ولا دلالة لها علىٰ نزول الوحي رغم أنَّ الرأي الغالب هو دلالتها علىٰ الوحي؛ وفي هذا السياق قال: إنَّ الكلام الإلهي حسب مضمون الآية يمكن تصويره في ثلاثة أُطُرٍ كالتالي:

١ - الوحي بمعنىٰ الإلهام: ﴿إِلَّا وَحْياً﴾.

٢ - مخاطبة الغير من وراء حجاب: ﴿أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾، وهذا الأمر تحقَّق للنبيِّ موسىٰ عليه السلام فقط.

٣ - إرسال رسولٍ - مَلَك - يُلهِم المخاطب أمراً بإذن الله تعالىٰ: ﴿أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾.

بعد أنْ ذكر هذه النقاط اعتبر الصورة الثالثة لكلام الله عزَّ وجلَّ هي الوحي المعهود، إذ إنَّ المَلَك جبرائيل هو الذي أخبر النبيَّ بكلام الله عن طريق الإلهام ولم يكن إخباره وحيانيًّا؛ وادَّعىٰ أنَّ الآيتين التاليتين تُؤيِّدان هذا الرأي:

- ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ۝١٩٣ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ ۝١٩٤﴾[1].

- ﴿قُلْ مَنْ كانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللهِ مُصَدِّقاً لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًىٰ وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ۝٩٧﴾[2].

وعلىٰ هذا الأساس قال: إنَّ الإلهام لا يعني الخطاب اللغوي - اللساني - لكونه مرتبطاً بالذهن والفكر وليس باللسان، ومن ثَمَّ استنتج أنَّ القرآن الكريم عبارةٌ عن كلامٍ لفظي من قِبَل النبيِّ، فهو الذي أطَّره بإطارٍ عربي، لذا نحن لا نعلم طبيعة الكلام الإلهي وصورته الحقيقيَّة.

ووصف القرآن الكريم بأنَّه نصٌّ لغوي مختصٌّ بشخصيَّة النبيِّ صلى الله عليه وآله لكونه

(١) سورة الشعراء، الآيتان ١٩٣ و١٩٤.

(٢) سورة البقرة، الآية ٩٧.

منبثقاً من تجربته الروحيَّة والنبويَّة، الأمر الذي يدلُّ علىٰ وجود تشابهٍ بينه وبين الوحي المسيحي؛ والآية ١٠٩ من سورة الكهف: ﴿**قُلْ لَوْ كانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً** ﴿١٠٩﴾﴾ تؤكِّد لنا علىٰ أنَّ كلام الله ليس مقتصراً علىٰ ما يُوحىٰ للأنبياء من مسائل دينيَّة، وبهذا نستنتج صورةً عامَّةً للوحي والإلهام، فالله يُوحي لجميع البشر والكائنات دون أنْ يُرسِل مَلَكاً لهم، أي إنَّ كلامه مع جميع الناس عبارةٌ عن وحي وإلهام. إذن، كلام الله ملأ الكون بأسره، وكلُّ واحدٍ منَّا يستقبله بحسب قابليَّاته الخاصَّة.

الجدير بالذكر هنا أنَّ هذه النظريَّة برأيه تُرسِّخ ارتباط الإنسان بعالم الوجود[(١)].

ثانياً: الدلالة السيَّالة للنصِّ «حركة النصِّ»:

نصر حامد أبو زيد بادر في بحوثه إلىٰ الفصل بين اللغة Language والكلام Parole متأثِّراً بنظريَّات سوسور، ومن هذا المنطلق قال: إنَّ كلَّ كلامٍ ونصٍّ محدَّدين يدلَّان في واقعهما علىٰ نظامٍ لغوي معيَّنٍ - جزئي - مستبطنٍ في نظامٍ كلِّي يحكم أذهان بعض البشر، وأكَّد علىٰ وجود ارتباطٍ ديالكتيكي بين اللغة والكلام ليستنتج أنَّ النصوص الدِّينيَّة مرتبطةٌ من جهةٍ بالحقائق اللغويَّة والثقافيَّة الخاصَّة بالمجتمعات التي تولَّد فيها، ومن جهةٍ أُخرىٰ لها تأثيرٌ علىٰ كلِّ ظاهرةٍ لغويَّةٍ وثقافيَّةٍ.

وفي هذا السياق اعتبر الدلالات والمؤشِّرات النصّيَّة زاخرةً بالحقائق والعناصر التأريخيَّة والثقافيَّة الخاصَّة بعصر ظهورها، لذا هناك آفاق مشتركة للتلاحم فيما بينها، وهذه الآفاق برأيه يمكن أنْ تتغيَّر وتتجدَّد علىٰ ضوء تغيُّر المسائل اللغويَّة والثقافيَّة والأساليب التفسيريَّة[(٢)].

---

(١) نصر حامد أبو زيد، تأويل حقيقت و نص (باللغة الفارسيَّة)، ص ٢٤.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، ص ١٩٣ و١٩٤؛ أحمد واعظي، نظريه تفسير متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ٣٨٩.

إذن، التغيير اللغوي يُؤدّي إلىٰ حركة النصّ وصيرورة دلالته سيَّالةً، ومن ثَمَّ يجعل معظم هذه الدلالات مجازيةً برأي أبو زيد[١]، ومن جملة ما قاله في هذا المضمار ما يلي:

عندما نقول بتأريخانيَّة النصوص، نقصد من ذلك أنَّ معنىٰ الدِّين ثابتٌ في مرحلة نشأته فقط، لأنَّ اللغة باعتبارها المرجع الأساسي لتفسير النصوص وتأويلها لا تُعَدُّ أمراً ثابتاً وتوقيفيًّا، بل تشهد تحوُّلاً وتغييراً تزامناً مع التطوُّرات التي تطرأ علىٰ الثقافة والأمر الواقع. لو كانت قواعد النصوص من سنخ قواعد الكلام - القواعد اللغويَّة - كما قال سوسور بحيث تلعب دوراً في التغييرات التي تطرأ علىٰ اللغة والثقافة، فهذا يعني أنَّ التغيير اللغوي يسفر عن حركة دلالة النصّ، أي إنَّها تصبح سيَّالةً، ومن ثَمَّ تنتقل دلالاته ومعانيه من مسارها الحقيقي لتنصبَّ في مسار عالم المجاز[٢].

وأكَّد علىٰ أنَّ قابليَّة تغيُّر معنىٰ النصّ تُعتَبر من مقتضياته الذاتية وأثراً من الآثار التي تترتَّب علىٰ كونه مصدراً لغويًّا، وبالتالي فهي دليلٌ علىٰ كون النصوص الدِّينيَّة بشريَّة المنشأ ولها ارتباط بالأوضاع الثقافيَّة والاجتماعيَّة، لذا فهي ليست أمراً مفروضاً من الخارج ولا يمكن اعتبارها أُصولاً إيديولوجيَّةً إلزاميَّةً يجب وأنْ تُفسَّر سائر النصوص علىٰ أساسها، فالحقيقة أنَّ الاعتقاد بتوقيفيَّة النصوص الدِّينيَّة وثبوتها علىٰ دلالة واحدة بحيث تكون مصونةً من كلِّ تحوُّل وتغيير حتَّىٰ وإنْ شهد المجتمع تغييرات ثقافيَّة واجتماعيَّة تجرُّد النصوص الموروثة من معانيها السابقة، هو أمرٌ خارجي مفروضٌ علىٰ النصِّ[٣]. ولا شكَّ في أنَّ هذه التوقيفيَّة

---

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد گفتمان ديني (باللغة الفارسيَّة)، ص ٢٨٠.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، ص ١٩٨؛ أحمد واعظي، نظريه تفسير متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ٣٩٠.

(٣) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، ص ٢٠٧ و٢٠٨.

عبارة عن تسخير للنصِّ واستثمار له في مقاصد خاصَّة، لذا لا يمكن تصوُّر كونها أساساً ارتكازيًّا معتمداً لتفسيره أو تأويله، بل هي مجرَّد تلوين له وليست تأويلاً لكونها تدعو إلىٰ تبنّي قراءةٍ مغرضةٍ وغير إبداعيَّةٍ للنصِّ.

ثالثاً: القصد وتأثيره علىٰ فهمِّ النصِّ:

القصد يتقوَّم علىٰ ثلاثة محاور أساسيَّة هي: النصُّ والمؤلِّف والمفسِّر، وقد ارتكزت آراء نصر حامد أبو زيد خلال مسيرته الفكريَّة علىٰ المحور الثالث؛ حيث أكَّد علىٰ الدور الارتكازي الذي يفيه المفسِّر أو القارئ باعتبار أنَّ كلَّ من يُفسِّر النصَّ يتمكَّن من فهمه علىٰ ضوء العلاقة الجدليَّة الكائنة بينهما - المفسِّر والنصِّ - والجدير بالذكر هنا أنَّ جادامير وأتباعه ومن ضمنهم أبو زيد، هم الذين طرحوا هذه النظريَّة وصقلوها بصيغتها النهائيَّة.

وممَّا قاله في هذا السياق:

النصُّ منذ لحظة نزوله الأُولىٰ - أي مع قراءة النبيِّ له لحظة الوحي - تحوَّل من كونه (نصًّا إلهيًّا) وصار فهماً (نصًّا إرشاديًّا)، لأنَّه تحوَّل من التنزيل إلىٰ التأويل.

إنَّ فهم النبيِّ للنصِّ يُمثِّل أُولىٰ مراحل حركة النصِّ في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الدِّيني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتيَّة للنصِّ، علىٰ وجود مثل هذه الدلالة الذاتيَّة.

إنَّ مثل هذا الزعم يُؤدِّي إلىٰ نوعٍ من الشرك من حيث إنَّه يطابق بين المطلق والنسبي، وبين الثابت والمتغيِّر؛ حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرسول.

إنَّه زعم يُؤدِّي إلىٰ تأليه النبيِّ، أو إلىٰ تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشراً، والتركيز علىٰ حقيقة كونه نبيًّا[1].

---

(١) المصدر السابق، ص ١٢٦.

رابعاً: نهج أبو زيد في قراءة النصِّ الدِّيني:

١ - الدِّين العصري:

نصر حامد أبو زيد دافع عن الفكر الدِّيني المتجدِّد، وعلىٰ هذا الأساس اعتبر نهجه متعارضاً مع النهج السلفي؛ لذا أكَّد علىٰ عدم نجاعة تقليد الأسلاف والحذو حذوهم فكريًّا، فتراثهم برأيه حتَّىٰ وإنْ أثَّر علينا وعلىٰ نزعاتنا الفكريَّة، لكن ليس من الصواب بمكانٍ الإذعان له والتمسُّك به بشكلٍ توقيفي، إذ لا محيص لنا من إعادة صياغة فكرنا الدِّيني طبقاً لمتطلِّبات عصرنا بحيث ننبذ كلَّ ما لا ينسجم معه وفي الحين ذاته نُجدِّد تلك التعاليم التي لها القابليَّة علىٰ ملائمة ظروفنا الراهنة ونعيد هيكلتها بأُسلوبٍ حديثٍ.

وممَّا قاله في هذا الصدد: إنَّ القرآن الكريم باعتباره نتاجاً ثقافيًّا، فهو ذو طابع تأريخاني، أي لا بدَّ وأنْ نقرأ نصوصه في رحاب التأريخ، واستنتج من ذلك أنَّ الأحكام الدِّينيَّة - الإسلاميَّة - اكتسبت معانيها طبقاً لزمان نزولها، لذا فالذين يحاولون اليوم تطبيقها في المجتمع عن طريق إشاعة الأحكام الفقهيَّة وإقامة الحدود الشرعيَّة نجدهم يضعون حدًّا فاصلاً بين النصِّ القرآني وعالم الواقع؛ ولا شكَّ في أنَّ ثمرة نهجهم هذا هي نقض الهدف الذي يطمح الدِّين إلىٰ تحقيقه، لأنَّهم يعتبرون النصَّ القرآني مطلقاً لا يمكن أنْ يُطبَّق إلَّا علىٰ الواقع المطلق.

إذن، إنْ أردنا فهم النصِّ القرآني فلا بدَّ لنا من معرفة الأُصول والمبادئ الثقافيَّة التي كانت شائعةً في عصر نزوله، فهي تعيننا علىٰ معرفة دورها في صياغته، وبحسب هذا الأُسلوب يُسلِّط المفسِّرُ الضوءَ علىٰ الحقائق المحسوسة والكائنة في أرض الواقع بدل أنْ يستهلك وقته في متابعة القضايا المطلقة وغير المحسوسة؛ إذ نظراً لكون كلِّ نصٍّ عادةً ما يتأثَّر بظروف الزمان الذي وُلِدَ فيه، فالضرورة تقتضي إعادة قراءة النصوص وتأويلها في كلِّ زمانٍ.

بناءً علىٰ ما ذُكِرَ نصح الباحثين بالتعامل مع النصّ بحوارٍ متبادلٍ وصريحٍ وإرغامه علىٰ النطق، فهو برأيه ذو وجهين أحدهما خاصٌّ والآخر عامٌّ، وخصوصيَّته كامنة في أنَّ دلالاته تعكس خلفيَّات ظهوره التأريخيَّة والثقافيَّة، وعموميَّته أنَّه حيٌّ وفاعلٌ بحيث ينتعش ضمن كلِّ قراءةٍ جديدةٍ وتفسيرٍ معاصرٍ.

وقد اعتبر المجتمع الإسلامي في عصر النبيِّ محمّد ﷺ بأنَّه مجتمع قبلي ساد فيه الرقُّ بحيث كانت تجارة العبيد عصباً اقتصاديًّا هامًّا فيه، لذلك شهد هذا المجتمع صياغة الكثير من الأحكام الشرعيَّة التي تتناسب مع عمليَّة تجارة المملوكين والأحكام الخاصَّة بهم ولاسيّما علىٰ صعيد الزواج والعتق؛ لذا فاليوم وبعد أنْ اضمحلَّ نظام الرقِّ، اقتضت الضرورة تهميش تلك الأحكام لعدم فائدتها علىٰ أرض الواقع، وكذا هو الحال بالنسبة إلىٰ أحكام الجزية والربا. وفي هذا السياق أكَّد علىٰ أنَّ بعض الأُمور مثل السحر والجنِّ والشياطين والحسد والتعويذات التي أشار إليها القرآن الكريم، لا وجود لها في عالم الواقع وإنَّما هي مجرَّد مفاهيم تتلائم مع المعتقدات التي كانت سائدةً بين الناس في عصر نزوله، لذلك أُدرجت ضمن نصوصه؛ ومن ثَمَّ فجميع الآيات التي أشارت إليها ليست سوىٰ شواهد تأريخيَّة مرتبطة بالماضي فقط ولا دور لها في حياة الإنسان المعاصر، لذلك لم تعد من ضمن المعتقدات التي يتبنَّاها الناس في العصر الحديث لأنَّها لا تحمل في طيَّاتها أيَّة رسالةٍ فكريَّةٍ، ناهيك عن عدم تحقيق أيَّة فائدةٍ منها حتَّىٰ وإنْ تمَّ تفسيرها مجازيًّا. وعلىٰ هذا الأساس استنتج ضرورة إعادة قراءة وتفسير النصوص التي تمحورت دلالاتها حول الجنِّ والشياطين والسحر[1].

---

(١) محمّد شفق خواتي، نقد و بررسي آرا و انديشههاي نصر حامد أبو زيد (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «گفتمان نو» الفصليَّة، أفغانستان، كابول، العدد ١٣، ٢٠٠٧م، ص ٦٧.

٢ - قراءة النصِّ وفهمه في رحاب التأريخ:

نصر حامد أبو زيد طرح فكرة تأريخانيَّة القرآن الكريم معتبراً أنَّه مرَّ بمرحلتين تأريخيَّتين: إحداهما مرحلة التكوين، والأُخرىٰ النشأة الثقافيَّة، فهو في المرحلة الأُولىٰ عبارة عن نتاج ثقافي متأثِّر بالبيئة الاجتماعيَّة التي نشأ فيها، وفي المرحلة الثانية تحوَّل إلىٰ نصٍّ فرض نفسه علىٰ المجتمع كحاكمٍ وآمرٍ، فتحوَّل إثر ذلك إلىٰ معيارٍ تُقيَّم علىٰ أساسه مشروعيَّة النصوص الأُخرىٰ أو عدم مشروعيَّتها[١].

المشروع الفكري الذي طرحه قوامه أنَّ القرآن الكريم عبارة عن نصٍّ لغويٍّ تأريخي ذي طابعٍ ثقافي بشري، ومن هذا المنطلق سعىٰ إلىٰ دراسته وتحليل مضامينه في إطار علمي تأريخي كما هو المعهود في دراسة وتحليل سائر النصوص المتعارفة، ومن ثَمَّ حاول تجريده من طابعه الأساسي بادِّعاء أنَّه ليس نصًّا لغويًّا نزل علىٰ النبيِّ محمّد ﷺ عن طريق الوحي؛ فقد كان يعتقد بأنَّ كلَّ نصٍّ ليس سوىٰ انعكاس وتبلور للأوضاع الثقافيَّة والأعراف السائدة في عصر تكوينه، وكلُّ كاتبٍ لا بدَّ وأنْ يُدوِّن نصَّه انسجاماً مع معتقداته وبحسب الأعراف والطباع الخاصَّة بعصره، ممَّا يعني أنَّ كلَّ نصٍّ ليس سوىٰ صورةٍ تعكس ثقافة عصر كاتبه[٢]؛ لذا يجب علىٰ مفسِّره الخوض في غمار تفاصيله علىٰ ضوء المرحلة التأريخيَّة التي تكوَّن فيها.

ومن جملة ما طرحه بخصوص القرآن الكريم، أنَّ تفسيره لا بدَّ وأنْ يتبلور في إطار تأريخي سواءً في هذا العصر أو في أيِّ عصر آخر؛ ولكن يُطرَح عليه السؤال التالي هنا: ماذا تقصد من فهم القرآن في رحاب التأريخ؟ فما ذكرته يمكن تفسيره بعدَّة أوجهٍ.

---

(١) نصر حامد أبو زيد، تأويل حقيقت و نص (باللغة الفارسيَّة)، ص ٦٧ - ٧٠؛ قائمي نيا، ١٣٩٠، ص ١١.

(٢) أحمد واعظي، نظريه تفسير متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ٣٨٥ - ٣٩٤.

الإجابة عن السؤال المذكور نستخرجها من كلامه علىٰ ضوء النقاط التالية:

أ - التحوُّل اللغوي والدلالي:

ينبغي للمفسِّر السعي لفهم معاني الألفاظ ودلالاتها علىٰ ضوء زمان صدورها، إذ كلُّ لغةٍ عادةً ما تُفهَم مضامينها ومفاهيمها ضمن البيئة الاجتماعيَّة التي تصقل فيها ألفاظها سواءً كان المجتمع هو الذي صاغها كما هو رأي باحثي علم النفس السلوكي، أو أنَّها كانت ذات صياغة ذاتية فطريَّة كما هو رأي علماء اللغة من أمثال نوام تشامسكي، وعلماء الأحياء من أمثال أريك رينيه بيرج، وعلماء النفس من أمثال جورج ميلر.

التحوُّل اللغوي في تأريخ المجتمعات البشريَّة هو أمرٌ ثابتٌ ولا يمكن لأحدٍ إنكاره، فهو يحدث حتَّىٰ في لغة المجتمع الواحد، وهو متحقِّق في اللغة العربيَّة التي هي لغة القرآن الكريم بحيث توجد الكثير من الشواهد عليه؛ ومفهوم «الحقيقة الشرعيَّة» المطروح في علم الأُصول له ارتباطٌ بهذا التحوُّل، ورغم أنَّ نصر حامد أبو زيد أشار إلىٰ هذا الأمر في كتابه «مفهوم النصِّ: دراسة في علوم القرآن»، لكنَّه قصد من ذلك معنىٰ أبعد ممَّا ذكرنا.

ب - سبب نزول النصِّ:

أكَّد نصر حامد أبو زيد في كتابه «مفهوم النصِّ: دراسة في علوم القرآن» علىٰ ضرورة علم المفسِّر بسبب أو مناسبة نزول النصِّ، باعتبار أنَّ هذا العلم يعينه علىٰ معرفة الحكمة من وراء صياغته، وإثر ذلك يتمكَّن من استكشاف سبب لسنِّ أحد الأحكام الشرعيَّة من حدث جزئي وبيان دواعي تعميمه علىٰ نطاق واسع. هذا الأمر مشروط طبعاً بعدم وضع قيودٍ علىٰ المفسِّر أو تضييق نطاقه الفكري، إذ ينبغي له الاعتماد علىٰ سبب أو مناسبة نزول النصِّ كي يستكشف دلالة النصِّ ومفهومه الحقيقي؛ وهذا الأُسلوب التفسيري ليس بغريبٍ علىٰ التفسير

اللغوي[١]، ولكن مع ذلك يبقىٰ باب فهم النصّ من زاوية تأريخيَّة مفتوحاً علىٰ مصراعيه.

ج – الإلمام بمبادئ اللغة العربيَّة والأدب الجاهلي:

مفسِّرو القرآن الكريم الذين أعاروا أهمِّيَّة في تفاسيرهم لأُصول ومبادئ الأدب العربي، أكَّدوا علىٰ ضرورة إلمام المفسِّر بها، وبعض المفسِّرين من أمثال الشيخين الطوسي والطبرسي وأبي حيان استشهدوا ببعض الأشعار العربيَّة لدىٰ تفسيرهم القرآن الكريم لأجل فهم معاني ودلالات المصطلحات والمفاهيم القرآنيَّة؛ ولكنَّ هذا لا يعني أنَّ المصطلحات القرآنيَّة تدلُّ دائماً علىٰ المعاني الموروثة من العصر الجاهلي؛ والجدير بالذكر هنا أنَّ عبد الله بن عبَّاس قال: إنَّ الشعر هو ديوان العرب[٢].

هذه الرؤية ليست متواترةً بين جميع العلماء والمفسِّرين، إذ هناك من يعارضها، فالنيسابوري علىٰ سبيل المثال قال: لا ينبغي اعتبار شعر العرب أصلاً وكلام الله فرعاً[٣]. وأمَّا نصر حامد أبو زيد فيعتقد بأنَّ معرفة التقاليد السائدة في عصر نزول القرآن ومبادئ الأدب الجاهلي، تعين الباحث والمفسِّر علىٰ فهم حقيقة النصِّ في إطارٍ تأريخي؛ وهذا هو النهج الذي اتَّبعه في نظريَّاته[٤].

د – المفاهيم القرآنيَّة منبثقة من ثقافة عصر النزول:

رغم أنَّ الثقافة التي واكبت ظهور القرآن الكريم قد تبلورت في آياته، لكنَّه

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصِّ، لبنان، بيروت، المغرب، الدار البيضاء، منشورات المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م، ص ١٠٢ و١٠٣.

(٢) جلال الدِّين السيوطي، الإتقان، إيران، قم، منشورات «الرضي»، ١٩٨٤م، ج ١، ص ١٢٠.

(٣) حسن بن محمّد القمّي النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، لبنان، بيروت، منشورات دار الكُتُب العلميَّة، ١٩٩٦م، ج ١٠، ص ٦.

(٤) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصِّ، ص ١٠٢ و١٠٣.

تمكَّن بعد ذلك من إيجاد تغييرات عليها، ومثال ذلك مفاهيم الصلاة والحجِّ في العصر الجاهلي، فقد كانت تختلف بالكامل عن الأُطروحة القرآنيَّة، إذ أُضفي عليها طابع إسلامي لتظهر بحلَّة ثقافيَّة قرآنيَّة[1]؛ ومع ذلك فلا شكَّ في حاجة المفسِّر إلىٰ معرفة واقع الثقافة الجاهليَّة كي يتعرَّف علىٰ مداليل بعض الآيات، فهو علىٰ سبيل المثال يجب أنْ يعرف كيف كان الناس يفيضون من المشعر إلىٰ عرفات عند تفسير الآية ١٩٩ من سورة البقرة: ﴿**ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ**﴾[2].

هـ - تأثُّر النصِّ القرآني بالثقافة الجاهليَّة:

من جملة الأُمور التي طرحها نصر حامد أبو زيد في منظومته الفكريَّة أنَّ النصوص الدِّينيَّة وبما فيها القرآن الكريم، إنْ اعتُبِرَت نتاجاً بشريًّا من منطلق كونها متقوِّمةً علىٰ مبادئ لغويَّة وثقافيَّة خاصَّة، وصيغت في نطاق فترةٍ زمنيَّةٍ محدَّدةٍ؛ فلا بدَّ من اعتبارها عندئذٍ تأريخيَّةً ممَّا يعني أنَّها تعكس معالم البنية الثقافيَّة التي نشأت في رحابها، فهي ذات ارتباط وطيد بها ولا يمكن أنْ تنفكَّ عنها، لذا يقال: إنَّ البيئة الثقافيَّة تُعَدُّ مرتكزاً أساسيًّا لتفسير النصِّ[3].

في آخر كتابٍ أَلَّفه تحت عنوان «الخطاب والتأويل» تطرَّق إلىٰ بيان الأُصول التي يجب العمل علىٰ أساسها عند قراءة النصِّ في نطاق تأريخي، وفي هذا السياق لخَّص الآراء التي طرحها ضمن آثاره السابقة وطرحها في إطار منسجم، حيث كانت مشتَّتةً في مؤلَّفاته الأُخرىٰ، ولاسيّما «مفهوم النصِّ: دراسة في علوم القرآن» و«نقد الخطاب الدِّيني» و«إشكاليَّات القراءة وآليَّات التأويل»، ونصح المفسِّر

---

(١) المصدر السابق، ١٨٤.

(٢) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة عليّ كرمي، إيران، طهران، منشورات مؤسَّسة نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ٢٠٠١م، ج ١ - ٢، ص ٢٩٦.

(٣) حسن نقي زاده، انديشه‌هاي أبو زيد و برداشت او از قرآن (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «مطالعات إسلامي» الفصليَّة، العدد ٦٨، ٢٠٠٥م، ص ١٣٨ و١٣٩.

بضرورة الأخذ بعين الاعتبار المبادئ التالية كي يتمكَّن من فهم مفهوم النصِّ وفحواه ومغزاه:

المبدأ الأوَّل: الأُفُق التأريخي للنصِّ (الحركة الديالكتيكيَّة بين النصِّ والواقع):

هذا المبدأ متقوِّم علىٰ مستويين هما كالتالي:

المستوىٰ الأوَّل: نزول النصِّ (القرآن الكريم) بأكمله، وقوامه آفاق اجتماعيَّة وسياسيَّة ودينيَّة وفكريَّة وثقافيَّة، وهنا لا بدَّ للمفسِّر من مقارنة أوضاع الجزيرة العربيَّة مع الأوضاع التي كانت سائدةً في إمبراطورتي الروم وفارس، كذلك مع واقع الديانتين اليهوديَّة والمسيحيَّة، ومع الواقع الاقتصادي لقبيلة قريش آنذاك؛ وما إلىٰ ذلك من مسائل شبيهة أُخرىٰ.

المستوىٰ الثاني: نزول النصِّ تدريجيًّا، وفيه يتمكَّن المفسِّر من بيان المنشأ التأريخي للمضمون القرآني بشكلٍ منهجي ومنسجم[1].

المبدأ الثاني: الأُفُق التأريخي للمفسِّر (الأُفُق الفكري والثقافي لقارئ النصِّ):

حين قيام المفسِّر بتفسير النصِّ لا بدَّ وأنْ يأخذ بعين الاعتبار الأُفُق التأريخي للمفسِّر، فالمعطيات المتحصِّلة من دلالة النصِّ في نطاقه التأريخي لها ارتباط بمفهوم النصِّ ضمن مختلف الآفاق الأُخرىٰ[2]؛ وهنا أشار أبو زيد إلىٰ ذات الأمر الذي طرحه جادامير في نظريَّته المعروفة بارتباط الآفاق، وبعد أنْ صقل رأيه وطبَّقه علىٰ أرض الواقع، قسَّم النصوص إلىٰ ثلاثة أنماطٍ كالتالي:

النمط الأوَّل: نصوص تأريخيَّة بحتة تعكس الحقائق الاجتماعيَّة في عصر ظهورها:

نصر حامد أبو زيد تبنَّىٰ نظريَّة سوسور التي قال فيها: إنَّ المصطلحات

---

(١) المصدر السابق، ص ١٤٠.

(٢) السيِّد حيدر علوي نجاد، فهم متن در افق تاريخي آن (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «علوم قرآني» الفصليَّة، العددان ٢١ و٢٢، ٢٠٠٠م، ص ٢١.

والألفاظ لا تعكس واقعاً خارجيًّا، بل تدلُّ علىٰ مفاهيم ليس لها وجود في أرض الواقع[١]. طبعاً لا يقصد أبو زيد في هذه النظريَّة تلك النصوص التي تحكي تأريخ الأُمَم والشعوب السالفة، وإنَّما النصوص التي يعتبرها متقوِّمة علىٰ حقائق عصر ظهورها بحيث لم يبقَ لها أيُّ أثرٍ في العصر الحاضر بعد أنْ ولَّىٰ عهدها واندثرت الأعراف الاجتماعيَّة التي تبلورت في رحابها، فهي بحكم المنسوخة ولا بدَّ من تركها؛ واستشهد علىٰ ذلك بالنصوص العقائديَّة التي تمحورت مواضيعها حول الجنِّ والسحر والشيطان والحسد، ونصوص الأحكام التي تطرَّقت إلىٰ المقرَّرات الخاصَّة بالإماء والعبيد وعتقهم وزواج الإماء ومختلف أحكام الرقِّ الأُخرىٰ[٢]؛ ولدىٰ بيانه هذه المسائل انتقدها وقال: يجب أنْ تركن في متحف التأريخ.

النمط الثاني: النصوص التي يمكن تأويلها مجازيًّا:

استشهد أبو زيد ببعض المفاهيم الشائعة بين المسلمين، مثل عبوديَّة الإنسان لله تعالىٰ وسيادة النبيِّ ﷺ في المجتمع الإسلامي، ليُثبِت أنَّ التمسُّك بها في الخطاب الدِّيني يدلُّ علىٰ كونه خطاباً إيديولوجيًّا، وفي الحين ذاته حاول إثبات أنَّ الأوضاع الثقافيَّة والاجتماعيَّة التي كانت سائدةً آنذاك لم تكن تتفاعل مع هذه الإيديولوجيا بحيث اعتبرتها أمراً خاطئاً[٣]؛ فالعبوديَّة بطبيعة الحال تعني تسويغ سلطة النظام الحاكم، ومن ثَمَّ تضفي عليها بعداً أنطولوجيًّا وآخر إبستمولوجيًّا لتجعل الإنسان الذي يقبل بطبعه كلَّ نظام سياسي واجتماعي يفرض عليه، مقيَّداً بنظام اجتماعي محدود.

وضمن فصله بين العبادة والرقِّ أكَّد علىٰ وجود اختلافٍ بين العبادة

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد گفتمان ديني (باللغة الفارسيَّة)، ص ٢٨٥ – ٢٩٣.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، ص ٢١٣؛ نصر حامد أبو زيد، نقد گفتمان ديني (باللغة الفارسيَّة)، ص ٣٠٥ – ٣٠٧.

(٣) نصر حامد أبو زيد، نقد گفتمان ديني (باللغة الفارسيَّة)، ص ٢٩٤.

والعبوديَّة، حيث أراد من ذلك إثبات كون العبادة أقرب لحرّيَّة الإنسان من عبوديَّته لأنَّها تعكس الرحمة والمودَّة بين الله تعالىٰ وخلقه.

النمط الثالث: النصوص التي يمكن التوسُّع بدلالاتها والتي يمكن للقارئ فهم مغزاها:

من جملة الآراء التي طرحها أبو زيد أنَّ النصَّ حينما يكون مرتبطاً بالواقع الاجتماعي، فلا بدَّ عندئذٍ من الفصل بين جانبين منه، أحدهما متعلِّق بالإدراك وهو الذي يدلُّ علىٰ معناه الأساسي باعتباره جزءاً من التأريخ الاجتماعي المرتبط به؛ وهنا يجب بيان تفاصيله طبقاً للنسيج الاجتماعي والثقافي الذي تبلور فيه، لذا يرىٰ الباحث نفسه ملزماً بتسليط الضوء علىٰ الخلفيَّات التأريخيَّة واللغويَّة السائدة في ذلك العصر[1].

وأمَّا الجانب الآخر فهو مرتبط بفهم النصِّ علىٰ ضوء النسيج الثقافي والاجتماعي الموجود حاليًّا، إذ ينبغي أنْ يتمَّ تأويل النصِّ وقراءته الإبداعيَّة طبقاً للبنية الاجتماعيَّة المعاصرة وليس طبقاً لأوضاع عصر صدوره[2]، ممَّا يعني أنَّ المعنىٰ يتبادر مباشرةً إلىٰ ذهن المفسِّر فيُدركه علىٰ أساس تحليل بنيته ومعرفة معالم نسيجه التأريخي.

الجدير بالذكر هنا أنَّ أبو زيد استخدم اصطلاح «المراد» في مختلف أبحاثه الخاصَّة بتفسير النصِّ، ويعتقد بعض الباحثين بأنَّ دلالة هذا المصطلح لا تنطبق علىٰ «المعنىٰ» دائماً، فهو عندما يقول: «المراد من النصِّ» لا يقصد دائماً «معنىٰ النصِّ»، بل يريد منه انسجام النصِّ مع عصر تكوينه[3]؛ فالمعنىٰ برأيه ذو طابعٍ

---

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، ص ١١٤؛ أحمد واعظي، نظريه تفسير متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ٣٨٨.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، ص ٢١٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٢٢.

تأريخي ويتَّصف بثبوتٍ نسبي، بينما المراد ليس كذلك؛ والحقيقة أنَّ فهم مقاصد الشريعة في العصر الحاضر ومعرفة أهدافها العامَّة، مرهونان بانتقال المفسِّر من المعنىٰ إلىٰ المراد[1]، وهنا يأتي دور الاجتهاد في تفسير النصِّ وتأويله.

أبو زيد تمسَّك في هذا المضمار بنظريَّة أريك دونالد هيرش لبيان الدلالة اللغويَّة لكلمة «مراد»، إذ إنَّ المعنىٰ بحدِّ ذاته عبارة عن مفهوم يمكن تحصيله بشكل مباشر من خلال البنية اللغويَّة الموجودة في النسيج الثقافي لكلِّ مجتمع، إلَّا أنَّ «الفحوىٰ» حتَّىٰ وإنْ لم تنفصل عن النصِّ ورغم كونها منبثقةً منه ومرتبطةً به، لكنَّها ذات جانب عصري، فهي ثمرة لقراءةٍ تجري في عصر مغاير لعصر تكوين النصِّ، لذا يقال: إنَّها مرتبطة بمدىٰ فاعليَّة وحيويَّة القراءة التي تُطرَح، ومن ثَمَّ تتحرَّك في أُفُق الأوضاع الخاصَّة بكلِّ عصرٍ[2].

خامساً: ثمرة النهج الفكري لـ أبو زيد:

- إنسانويَّة القرآن ونسبويَّة فهم النبيِّ ﷺ له:

كتاب «نقد الخطاب الدِّيني» هو أحد أوائل الكُتُب التي دوَّنها نصر حامد أبو زيد وأكثرها إثارةً للجدل والنقد حول أفكاره، ومن جملة ما ذكره فيه أنَّ النصَّ القرآني حين نزوله - أي حسب قراءة النبيِّ ﷺ له في لحظة الوحي - قد تغيَّر وتحوَّل من نصٍّ إلهيٍّ إلىٰ فهم بشري ليصبح إثر ذلك نصًّا إنسانيًّا، وذلك لأنَّه انتقل من التنزيل إلىٰ التأويل؛ لذا فأوَّل مرحلة في التعامل بين العقل البشري والنصِّ القرآني تمثَّلت في فهم النبيِّ ﷺ له[3].

(١) سعيد عدالت نجاد، نقد و بررسيهايي درباره انديشههاي نصر حامد أبو زيد (باللغة الفارسيَّة)، ص ٨٤.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد گفتمان ديني (باللغة الفارسيَّة)، ص ٢٨٥ - ٣١٠.

(٣) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، ص ٤٦.

أبو زيد كان يعرف حقَّ المعرفة أنَّ هذا الكلام لا يتناغم مع التوجُّهات الفكريَّة للمسلمين، فقد اتَّحدت كلمتهم طوال تأريخهم الدِّيني علىٰ أنَّ فهم النبيِّ ﷺ للنصِّ ليس فهماً عقليًّا، بل كلُّ ما ينطقه عبارة عن وحي وكلام إلهي منزل، وهذا ما أكَّده القرآن الكريم في قوله تعالىٰ: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝﴾[1]، وقد حاول التقليل من شأن المؤاخذات التي تُطرَح علىٰ رأيه حينما قال: لا صحَّة لآراء مفسِّري النصوص الدِّينيَّة الذين اعتبروا فهم النبيِّ منطبقاً مع الدلالة الذاتيَّة للنصِّ القرآني، إذ حتَّىٰ وإنْ افترضنا وجود دلالة ذاتيَّة له، فهذا الأمر يتمخَّض عنه نوعٌ من الشرك؛ لأنَّهم في الحقيقة جعلوا المطلق والنسبي في كفَّتين متكافئتين بحيث صوَّروا الثابت والمتغيِّر متعادلين في كفَّتي الميزان، ونتيجة رأيهم هذا هي إيجاد وحدة تامَّة بين القصد الإلهي والفهم الإنساني. إذن، هذا الرأي ينجم عنه تأليه النبيِّ أو تقديسه مع كتمان حقيقة أنَّه إنسان كسائر البشر[2]. وعلىٰ هذا الأساس اعتبر النصَّ القرآني منذ لحظة نزوله بالوحي خارجاً من طابعه الإلهي ومن ثَمَّ فهو غير مقدَّس وليس ثابتاً، بل مجرَّد فهم بشري متغيِّر عارٍ من القدسيَّة؛ والسبب في ذلك برأيه هو القراءة الخاصَّة من قِبَل النبيِّ ﷺ للقرآن الكريم في لحظة نزوله، وهذه القراءة بطبيعتها بشريَّة وليست إلهيَّة، فهو إنسان كسائر البشر، والمتعارف أنَّ الفهم البشري ليس ثابتاً، بل عرضةً للتغير بشكل مستمرٍّ.

أبو زيد لدىٰ طرحه هذا النقاش غفل عن أنَّ فهم النبيِّ ﷺ من شأنه أنْ يكون فهماً مكتسباً من السماء، أي إنَّه ليس كفهم سائر البشر بحيث لا يمكن ادِّعاء كونه ذا طابع حسّي وعقلي بحت؛ والواقع أنَّ هذا المفكِّر تأثَّر بما طرحه جادامير في مجال الفهم الحرِّ للنصِّ وقراءته الهرمنيوطيقيَّة المتقوِّمة علىٰ الارتباط بين مختلف آفاقه،

(١) سورة النجم، الآيتان ٣ و٤.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، ص ٦٤.

فهو من هذا المنطلق تجاهل الكثير من المعتقدات الثابتة لدىٰ المسلمين وجرَّد الكثير منها عن قدسيتها، ناهيك عن تجريده كلام النبيِّ ﷺ والنصَّ القرآني عن قدسيتهما أيضاً[١]؛ فقد قال في كتابه «نقد الخطاب الدِّيني»: إنَّ النصَّ القرآني عارٍ من تلك العناصر الجوهريَّة الثابتة مسبقاً في باطنه، إذ كلُّ تفسيرٍ له يُطرَح وفق قراءةٍ خاصَّةٍ في رحاب تأريخ صدورها، لذا فهي تتأثَّر بطبيعة الحال بالأوضاع الاجتماعيَّة المحيطة بها؛ وبهذا يتمُّ استكشاف جوهر النصِّ القرآني[٢].

بناءً علىٰ ما ذُكِرَ تبنَّىٰ فكرة أنَّ النصَّ القرآني ليس ذا دلالة ثابتة، لذا قال: إنَّ جوهره متغيِّر بصفته نصًّا بشريًّا، فقراءة النبيِّ له هي قراءة بشريَّة ذات طابع نسبي ومتغيِّر؛ واستنتج من هذا الرأي ضرورة تجاهل تفسير النبيِّ ﷺ المطروح في عصره ومن ثَمَّ وجوب طرح تفسير بشري جديد، ففهمه ليس مقدَّساً وإنَّما القصد الإلهي هو المقدَّس؛ أي إنَّ الفهم الإنساني مهما كان ومن أيِّ شخص صدر فهو فهم نسبي ومتغيِّر ولا يتَّصف بالإطلاق؛ وفي هذا السياق قال أيضاً: إنَّ توحيد النمط بين الفهم البشري والاجتهاد الفكري الذي يتَّصف بطابعٍ خاصٍّ في كلِّ عصر، يسفر عن حدوث مشاكل جادَّة في المجال العقائدي، وهذا الأمر لم يحظ باهتمام من جانب الخطاب الدِّيني الذي شاع منذ لحظة التفسير الإسلامي للقرآن في بداية ظهور السُّنَّة النبويَّة، وإلىٰ عصرنا هذا ما زال بعيداً عن أنظار المفسِّرين المسلمين؛ فهؤلاء يعتبرون الفكرين الإنساني والإلهي أمراً واحداً، وبالتالي يضفون طابعاً قدسيًّا للإنسان والزمان[٣]، وبهذا من الخطأ بمكان تقديس تفسير النبيِّ

---

(١) السيِّد حيدر علوي نجاد، فهم متن در افق تاريخي آن (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «علوم قرآني» الفصليَّة، العددان ٢١ و٢٢، ٢٠٠٠م، ص ٢٠٥.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، ص ٥٧.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٨.

للنصِّ، بل وحتَّىٰ تقديس النصِّ الذي يتلوه من القرآن؛ أي إنَّ تقديس النصِّ القرآني - برأيه - وكذلك إضفاء قدسيَّة علىٰ كلام النبيِّ يتعارضان مع أُصول المعتقدات الإسلاميَّة.

كما أكَّد علىٰ ضرورة التمييز بين الدِّين والفكر الدِّيني باعتبار أنَّ الدِّين أمرٌ لا محيص منه، فهو برأية عبارة عن مجموعة من النصوص المقدَّسة الثابتة تأريخيًّا، في حين أنَّ الفكر الدِّيني - الفهم الدِّيني - ليس سوىٰ اجتهاد بشري يُراد منه فهم هذه النصوص وتفسيرها ومعرفة دلالاتها الحقيقيَّة[١].

لو أمعنَّا النظر في عبارته الشهيرة «**القرآن منذ نزل علىٰ محمّد أصبح وجوداً بشريًّا منفصلاً عن الوجود الإلهي**» نستنتج أنَّه لا يعتقد بقدسيَّة أيِّ نصٍّ كان، فظاهر دلالة هذا الكلام أنَّ القرآن الكريم منذ اللحظة الأُولىٰ للوحي قد تحوَّل إلىٰ نصٍّ بشريٍّ قوامه قراءة النبيِّ محمّد ﷺ، ومن ثَمَّ بات يعكس فهماً بشريًّا عاريًّا من أيَّة قدسيَّة، إذ إنَّ إدراك بني آدم ليس مقدَّساً[٢]؛ وهذه الرؤية بطبيعة الحال تقطع الطريق علينا في معرفة الحقائق القرآنيَّة الخالصة، كما تُصوِّر لنا أنَّ النبيَّ ﷺ عاجز عن طرح تفسير مطلق وصائب وثابت للآيات القرآنيَّة رغم كونه الشخصيَّة الأُولىٰ التي لها القابليَّة علىٰ شرح وتفسير الأحكام الإجماليَّة للكتاب الحكيم وتشريع القوانين الدِّينيَّة بناءً علىٰ مفاهيمه السماويَّة[٣]. فضلاً عن ذلك فقد اعتبر القرآن الكريم مجرَّد تجربة روحيَّة ونبويَّة للنبيِّ محمّد ﷺ[٤]، حيث قال: إنَّ جبرائيل يلهمه كلام الوحي ولا يوحي إليه ألفاظاً لغويَّةً، لأنَّ الإلهام يرتبط

---

(١) المصدر السابق، ص ١٣١.

(٢) السيِّد حيدر علوي نجاد، فهم متن در افق تاريخي آن (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «علوم قرآني» الفصليَّة، العددان ٢١ و٢٢، ٢٠٠٠م، ص ٢٠٦.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٠٨.

(٤) نصر حامد أبو زيد، تأويل حقيقت و نص (باللغة الفارسيَّة)، ص ١٤.

بالذهن والفكر ولا صلة له باللغة والألفاظ؛ وبهذا استنتج أنَّ الوحي في الإسلام عبارة عن ألفاظ لغويَّة شخصيَّة صدرت من النبيِّ ﷺ إثر تجربته النبويَّة والروحيَّة الشخصيَّة، ممَّا يعني أنَّ الوحي الإسلامي علىٰ غرار الوحي المسيحي إلىٰ حدٍّ ما(١).

في كتاب «نقد الخطاب الدِّيني» أكَّد علىٰ أنَّ الوحي ليس مجرَّد حادثةٍ تكرَّر وقوعها في الماضي ثمّ توقَّفت لتترك البشريَّة وشأنها، بل هو واقع يدلُّ علىٰ كلِّ نشاط ذهني بشري في كلِّ زمانٍ ومكانٍ، وهو بهذا الرأي صوَّر الوحي بأُسلوب تنويري حديث(٢).

إذن، كلُّ نشاط ذهني بشري يمكن أنْ يكون وحيًّا برأي نصر حامد أبو زيد، وعلىٰ هذا الأساس استنتج أنَّنا كبشرٍ يجب أنْ نكون أنبياء، فالطبيعة توحي لنا، وصوتها الذي يدوي في أعماقنا هو ذات صوت الله(٣).

سادساً: نقد وتحليل:

لا شكَّ في أنَّ اعتبار الوحي أمراً تأريخيًّا وبشريًّا بحسب وصف نصر حامد أبو زيد، تترتَّب عليه محاذير عقائديَّة واضحة، فهذا الادِّعاء باطل بشهادة العقل والنقل.

أهمُّ محذور تجدر الإشارة إليه في هذا المضمار هو قوَّة احتمال تغلغل بعض المسائل الباطلة في النصِّ القرآني، بينما الآية ٤٢ من سورة فُصِّلت أكَّدت علىٰ صيانته من ذلك، حيث قال تعالىٰ: ﴿**لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ**

(١) المصدر السابق، ص ٤٥.

(٢) سعيد عدالت نجاد، نقد وبررسي‌هايي درباره انديشه هاي نصر حامد أبو زيد (باللغة الفارسيَّة)، ص ٤١.

(٣) نصر حامد أبو زيد، تأويل حقيقت ونص (باللغة الفارسيَّة)، ص ١٤.

تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ ﴿٤٢﴾﴾، فهذه الآية تُصرِّح بحصانة القرآن الكريم من كلِّ باطلٍ وبشكل مطلق، ناهيك عن أنَّ العقل يحكم بعدم صواب صدور أيِّ أمرٍ باطلٍ أو كاذب من جانب الله الحكيم.

والمحذور الآخر هو إصراره علىٰ كون القرآن الكريم عبارة عن نتاج ثقافي لكونه منبثقاً من الواقع الاجتماعي السائد في عصر ظهوره ومتقوِّماً علىٰ ثقافة ذلك العصر، وبهذا أكَّد علىٰ أنَّ جميع آياته من أوَّلها إلىٰ آخرها مجرَّد انعكاسات ثقافيَّة واجتماعيَّة للعصر الإسلامي الأوَّل ممَّا يعني أنَّها لا تنسجم مع الرأي القائل بكون الوحي أمراً سابقاً في وجوده ويتعدَّىٰ نطاق اللفظ.

أبو زيد رغم اعتقاده بكون القرآن الكريم ذا منشأ إلهي، لكنَّه رفض أنْ يكون وجوداً سابقاً للألفاظ التي ذكرها النبيُّ ﷺ، وعلىٰ هذا الأساس لم يرتضِ بكونه نزل عن طريق الوحي، كما اعترض علىٰ قول من قال: إنَّه ذو وجود روحاني متعالٍ بحيث نزل علىٰ النبيِّ ﷺ إثر انتقاله من تلك المرتبة الوجوديَّة الروحانيَّة إلىٰ مرتبة الوحي[1].

الجدير بالذكر هنا أنَّ بعض الآيات تدلُّ بصراحةٍ علىٰ أنَّ القرآن الكريم الذي أُنزل علىٰ خاتم الأنبياء محمّد ﷺ، ذو مرتبة وجوديَّة أعلىٰ من مرتبة وحيه، أي إنَّه سابق رتبةً ومنزلةً علىٰ النصِّ اللغوي الذي نزل بالتدريج، فقد قال تعالىٰ:

- ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ﴿٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ﴿٧٨﴾ لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ﴿٧٩﴾ تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿٨٠﴾**﴾.[2]

- ﴿**بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ ﴿٢١﴾ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ ﴿٢٢﴾**﴾[3].

---

(١) أحمد واعظي، نظريه تفسير متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ٣٩٧.

(٢) سورة الواقعة، الآيات ٧٧ إلىٰ ٨٠.

(٣) سورة البروج، الآيتان ٢١ و٢٢.

- ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۝٣ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ ۝٤﴾[١].

ومن الناحية العقلية يمكن القول: إنَّ كلَّ وجودٍ قبل نشأته المادّيَّة كان مسبوقاً بمراتب وجوديَّة عليا في عالم المثال والعقل، أي إنَّه كان ذا وجود سماوي، وهذا ما يُوصَف بتطابق العوالم؛ وكذا هو الحال بالنسبة إلىٰ القرآن الكريم، فالعقل يحكم باتِّصافه بمراتب متعالية ووجود فيما وراء وجوده كنصٍّ مدوَّنٍ، وهذه المراتب هي الأساس للحقائق السامية الكائنة في آياته.

إذن، لا صواب لادِّعاء من قال: إنَّ القرآن الكريم مجرَّد نتاج للأحداث والأوضاع الثقافيَّة والاجتماعيَّة التي كانت سائدةً في عصر نزوله بحيث يكون عارياً من أيِّ مرتكز سماوي سابق، فهذا الكلام يتعارض مع صريح الأحكام العقليَّة والنصوص المنقولة[٢]؛ ناهيك عن أنَّ العلماء المسلمين يُؤكِّدون علىٰ أنَّ هذا الكتاب المقدَّس يمتاز عن غيره بكون ألفاظه ودلالاته منسوبة بالكامل إلىٰ الله ﷻ، ومن هذا المنطلق يعتبرون نصوصه مختلفةً عن النصوص المتناقلة في الأحاديث النبويَّة والقدسيَّة، وتجدر الإشارة هنا إلىٰ وجود اختلاف في هذا المجال بين المتخصِّصين بعلوم القرآن حول ما إنْ كان أمين الوحي جبرائيل كان يستمع أوَّلاً إلىٰ ألفاظ الوحي من الله تعالىٰ ثمّ ينقلها إلىٰ النبيِّ محمّد ﷺ[٣]، أو أنَّه ينقل إليه معاني الوحي علىٰ هيأة ألفاظٍ بشكلٍ مباشرٍ من الله تعالىٰ[٤].

---

(١) سورة الزخرف، الآيتان ٣ و٤.

(٢) أحمد واعظي، نظريه تفسير متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ٣٩٨.

(٣) جلال الدِّين السيوطي، الإتقان، ج ١ – ٢، ص ١٥٧.

(٤) محمّد طاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، تصحيح عيسىٰ البابي الحلبي، مصر، القاهرة، منشورات الدار المصريَّة للنشر، ١٣٨٤هـ، ج ٢٥، ص ١٥٩.

بعض الشواهد والأدلَّة تُثبِت أنَّ ألفاظ القرآن الكريم عبارة عن وحي، ومن جملة ذلك إعجازه البياني واللفظي، ووصف الوحي بأنَّه قول أو قراءة في عددٍ من الآيات، كما في الآية ٥ من سورة المزمِّل، والآية ١٣ من سورة الطارق، والآية ١٩ من سورة التكوير؛ فوصفه بالقول يشير إلىٰ مجموعة من الدوالِّ والمداليل ولا يشير إلىٰ مجرَّد المداليل، ناهيك عن أنَّ واجب النبيِّ ﷺ هو تلاوة القرآن الكريم وقراءته للناس، وهذا ما أكَّد عليه القرآن نفسه في الآية ٩٨ من سورة النحل، والآية ١٨ من سورة القيامة، والآية ٥٨ من سورة آل عمران، والآية ٤ من سورة المزمِّل.

المعروف أنَّ التلاوة والقراءة لا تصدقان إلَّا عندما يكون هناك نصٌّ وألفاظ، إذ لا تتحقَّقان لصرف وجود أحد المعاني والمداليل؛ ومن ناحية أُخرىٰ فعدم امتلاك النبيِّ ﷺ حرّيَّة تبديل الآيات القرآنيَّة دليل جليٌّ علىٰ أنَّ ألفاظها وعباراتها محدَّدة وثابتة بالوحي، وإلَّا لأمكن لأيِّ شخص إجراء تغييرات عليها. قال تعالىٰ: ﴿**قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تِلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ**﴾[1]، ولا شكَّ في أنَّ الوحي لو كان مقتصراً علىٰ المعاني والمداليل دون الألفاظ والعبارات اللغويَّة، فما هو إذن هدف النبيِّ ﷺ من تكرار الآيات القرآنيَّة في مناسبات عديدة بذات ألفاظها وعباراتها دونما أدنىٰ تغييرٍ؟ وما السبب في الوعد الإلهي له بأنْ لا يخشىٰ نسيانها؟ ﴿**لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ﴿١٦﴾ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾**﴾[2].

من المؤكَّد أنَّ إثبات كون ألفاظ القرآن الكريم وحياً منزلاً ليس بالأمر الهيِّن، إذ كيف أنَّ أمين الوحي جبرائيل اقتبس الوحي الملفوظ من اللوح المحفوظ

(١) سورة يونس، الآية ١٥.

(٢) سورة القيامة، الآيتان ١٦ و١٧.

وعلَّمه النبيَّ ﷺ؟ وكيف نشأت الألفاظ في نفس هذا المَلَك وتزامنت مع انتقال معانيها إلىٰ النبيِّ؟ وكيف يمكن إثبات أنَّه مَلَكٌ منزَّهٌ من العصيان بحيث صوَّر الألفاظ كما هي علىٰ حقيقتها[1]؟ وهذه الحقائق تنمُّ عن أنَّ النظريَّات الثلاثة تنصبُّ في مجرىٰ واحد محوره كون ألفاظ القرآن الكريم وعباراته وحياً منزلاً، والنتيجة هي عقم رأي نصر حامد أبو زيد بعد أنْ جرَّد هذه الألفاظ والعبارات من قدسيَّتها[2]؛ فهذا المفكِّر ضيَّق نطاق القرآن الكريم وقيَّده بالعصر الجاهلي بحيث نفىٰ عنه صبغته الشموليَّة وحقيقته الخالدة، كما فنَّد إعجازه البياني، وشكَّك بكونه مرتكزاً دينيًّا سماويًّا حينما وصفه بالتجربة النبويَّة[3]؛ وبهذا النهج فسح المجال لطرح تأويلات وتفاسير باطلة دون أيَّة قاعدةٍ تُذكر.

وكما ذكرنا آنفاً ففي مباحثه التي طرحها حول القصد في الكلام، وصف القرآن الكريم بكونه نتاجاً بشريًّا منذ لحظة نزوله علىٰ النبيِّ ﷺ، وهدفه من ذلك هو إثبات عدم قدرة المفسِّر علىٰ فهم النصِّ لأنَّه عاجز عن إدراك حقيقة قصد مؤلِّفه، ومن ثَمَّ فلا سبيل له سوىٰ تأويله؛ ومن المؤكَّد أنَّ نظريَّته هذه تسوقه نحو مسالك ربَّما لم يكن قاصداً السير فيها، مثل منطق التكفير، لكنَّه مع ذلك أصرَّ علىٰ رأيه وبقي متمسِّكاً بالإيديولوجيَّة الأشعريَّة.

لا يختلف اثنان في أنَّ الاعتقاد بتطابق القصد الإلهي مع فهم النبيِّ ﷺ علىٰ صعيد بعثته وتكليفه دينيًّا، لا يُعَدُّ ضرباً من الشرك، فهو مكلَّف بنقل مضمون رسالته بحذافيرها وبالشكل الذي كُلِّف به من قِبَل صاحبها دون أيِّ تغيير وبدون

---

(١) جلال الدِّين السيوطي، الإتقان، ج ١ - ٢، ص ١٥٧.

(٢) حسن نقي زاده، انديشههاي أبو زيد و برداشت او از قرآن (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «مطالعات إسلامي» الفصليَّة، العدد ٦٨، ٢٠٠٥م، ص ١٤٩ - ١٥١.

(٣) موسىٰ حسيني، وحياني بودن الفاظ قرآن (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «پژوهشهاي قرآني»، العددان ٢١ و٢٢، ٢٠٠٠م، ص ٤٠.

إقحام أيِّ رأي شخصي أو تأويل، لأنَّ هذا هو مقتضىٰ النبوَّة الحقيقيَّة، وهكذا تقتضي الحكمة الإلهيَّة أيضاً باعتبار أنَّ الله ﷻ هو المرسِل وإرادته هي تسليح مبعوثه لخلقه بكلِّ الصفات والخصال التي تصونه من نقض غرض النبوَّة والتي تحفظه من فعل كلِّ أمرٍ لا يرتضيه العقل السليم؛ لذا لا يبقىٰ مجال لادِّعاء وجود شرك في القول بتطابق الوحي مع الرسالة، إذ الشرك يمكن أنْ يُتصوَّر فيما لو ادَّعىٰ حامل الرسالة أنَّه مستقلٌّ عن الله ﷻ، أي إنَّه حظي بمكانته المرموقة بمحض قابليَّاته الخاصَّة بدون مشيئة الربِّ وتوفيقه؛ ومن البديهي أنَّ كذا حالة لم تتحقَّق مطلقاً في رسالة خاتم الأنبياء والمرسَلين محمّد ﷺ. أضف إلىٰ ذلك فالدكتور أبو زيد جعل استنتاجاته معياراً لإصدار آراء نهائيَّة قبل أنْ يُسلِّط الضوء علىٰ آراء الآخرين أو يبحث في أدلَّتهم التي استندوا إليها، فهو لم يكن يعتقد بصواب تلك الأُصول والحقائق الثابتة التي يمكن لكلِّ إنسان الاعتقاد بها بصفتها ثوابت دينيَّة، وفي هذا السياق أكَّد علىٰ أنَّ كلَّ جهد يبذله الإنسان لفهم دلالات ومعاني النصوص الدِّينيَّة لا يتمخَّض عنه سوىٰ إدراك نسبي ومتغيِّر؛ والحقيقة أنَّ هذا الادِّعاء لو كان صائباً فهو يرد عليه أيضاً، أي إنَّ كلَّ ما يعرفه عن الدِّين ليس سوىٰ فهم نسبي ومتغيِّر بحيث لا يمكن اعتباره حقيقة علميَّة مطلقة يجب أنْ يذعن لها المخاطب، وهذا يعني أنَّه بنفس كلامه ينقض نظريَّته من أساسها.

المؤاخذة الأُخرىٰ التي ترد عليه أنَّ نقض الدلالة الذاتيَّة للنصِّ يعني نفي كلِّ دلالة معقولة يمكن تصوُّرها للأمر بإرجاع المتشابه إلى المحكم، إذ بهذا الشكل لا تبقىٰ لدينا أيَّة حقيقة مطلقة نسعىٰ إلىٰ بلوغها، فعدد الحقائق عندئذٍ يصبح بمقدار عدد أنماط الفهم البشري ممَّا يعني الإذعان لنظريَّة نسبويَّة الحقيقة، في حين أنَّ المفترض علينا كعقلاء الاعتقاد بكون الحقيقة بحدِّ ذاتها أمراً ثابتاً ومطلقاً، لكن غاية ما في الأمر أنَّ إدراكنا لها نسبي؛ فأحدنا لا يُدرك منها سوىٰ مستوىٰ محدَّد،

بينما الآخر يُدرك منها مستوىً محدَّداً آخر، والثالث ربَّما يُدرك أعلىٰ من هذين المستويين أو أدنىٰ، وهكذا بالنسبة إلىٰ جميع البشر.

إذن، نصر حامد أبو زيد من خلال إصراره علىٰ نفي غرض صاحب النصِّ وبتأكيده علىٰ محوريَّة مفسِّره، لا يُبقي شكًّا في أنَّه تبنَّىٰ رؤيةً هرمنيوطيقيَّةً فلسفيَّةً أراد تطبيقها علىٰ قراءة النصِّ الدِّيني ولاسيّما القرآن الكريم.

بناءً علىٰ ما ذُكِرَ فالسؤال التالي يطرح نفسه: هل هناك اختلاف في فهم دلالة النصِّ الإلهي والنصِّ البشري أو أنَّ الأمر سواء؟ من البديهي هو وجود اختلاف جوهري بينهما من محورين أساسيَّين: أحدهما صاحب النصِّ، والآخر ذات النصِّ، فما كان من صنع البشر لا يخلو من إحدىٰ الحالات التالية:

- تطابق غرض المؤلِّف مع غرض النصِّ.
- تقارب غرض المؤلِّف مع غرض النصِّ.
- تباعد غرض المؤلِّف مع غرض النصِّ.

وأمَّا النصُّ الإلهي فهو يقتصر علىٰ حالةٍ واحدةٍ فقط، ألَا وهي تطابق غرض المؤلِّف مع غرض النصِّ، لأنَّ صاحب النصِّ - المؤلِّف - علىٰ علمٍ تامٍّ وكاملٍ بالقواعد والأُصول اللغويَّة بحيث لا يُخطئ ولا يسهو مطلقاً، ومن ثَمَّ لا يتمخَّض عن كلامه سوىٰ انطباق غرضه علىٰ ما قاله؛ ومن المؤسف أنَّ أبو زيد تجاهل هذه الحقيقة في آرائه التي طرحها بخصوص الموضوع أو ربَّما لم يكن علىٰ علمٍ بها(١).

لو أردنا تسليط الضوء علىٰ آراء ونظريَّات هذا المفكِّر ومجمل معتقداته بالنسبة إلىٰ ما وصفه بالدِّين العصري، لأمكننا طرح العديد من الملاحظات والمؤاخذات

---

(١) السيِّد منصف حامدي، تأثير پذيري دكتر نصر حامد أبو زيد از مستشرقان (باللغة الفارسيَّة)، مقالة ترجمها إلىٰ الفارسيَّة السيِّد مهدي اعتصامي، مجلَّة «قرآن وحديث»، العدد ٢، ٢٠٠٧م، ص ١٧٣ و١٧٤.

عليها، ومن جملتها أنَّه لم يذكر أيَّ دليل علىٰ نقضه الذي أشرنا إلىٰ جانبٍ منه، ولم يُثبت بالبرهان كونه مخالفاً للحقيقة، لذلك نقول: إنَّ التمسُّك بالمبادئ التجريبيَّة وأُطروحات الفلسفة الوضعيَّة لإثبات أنَّ التجربة هي المعيار الأساسي لوجود الكائنات والحقائق التي يمكن تصوُّرها، يضطرُّنا لإنكار جميع الحقائق، بل إنكار كلِّ أمرٍ غير مادّي ابتداءً من الله تعالىٰ والملائكة، وصولاً إلىٰ الجنَّة وجهنَّم والحياة بعد الموت، ومن ثَمَّ تفنيد عالم الغيب بأسره. فضلاً عن ذلك فالتجربة بحدِّ ذاتها وكذلك النتائج العلميَّة التي تتمخَّض عنها، لا يمكن اعتبارها أمراً حصريًّا يُنقِض علىٰ أساسه كلُّ أمرٍ ما ورائي، لذا فإنَّ استكشاف الجوانب الحسّيَّة للظواهر المادّيَّة لا يمكن اتِّخاذه ذريعةً لتفنيد تأثير العوامل غير المادّيَّة في عالم المادَّة مثل الدعاء والمعجزة والإرادة الإلهيَّة.

إضافةً إلىٰ ما ذُكِرَ فالقواعد العقليَّة تحكم بأنَّ اعتقاد جماعةٍ من الناس بأمرٍ ما وتغيير هذا الاعتقاد من قِبَل فئةٍ أُخرىٰ، ليس معياراً يُستَند إليه في إثبات وجود هذا الأمر علىٰ أرض الواقع أو في نفي وجوده؛ ومن هذا المنطلق يقال: إنَّ العقائد القديمة التي سادت بين البشر بوجود بعض الكائنات الغيبيَّة مثل الجنِّ والشياطين، لا يمكن اعتبارها شواهد علىٰ وجود هذه الكائنات حقًّا، وفي الحين ذاته لا يمكن القول بكون هذه الكائنات مجرَّد أساطير خرافيَّة لا تمتُّ إلىٰ الواقع بصلةٍ لأنَّ الغربيِّين المعاصرين لا يعتقدون بها؛ لذا من العجيب أنَّ أبو زيد فنَّد وجودها بكلِّ صرامةٍ وحزمٍ دون أيَّة أُسُس عقليَّة ومنطقيَّة رغم كثرة الآيات والأحاديث النبويَّة وغير النبويَّة التي تُؤكِّد وجودها حقًّا، فكأنَّما غفل عن أنَّ مجتمع الحجاز المشرك في عصر نزول القرآن الكريم قد تأثَّر بالأديان التوحيديَّة الإبراهيميَّة وتبنَّىٰ بعض معتقداته منها؛ ناهيك عن أنَّ الكثير من العلماء والباحثين اعتبروا المفاهيم الإسلاميَّة الأساسيَّة ليست جديدةً علىٰ العرب الذين عاصروا

ظهور الإسلام، بل كانت معروفةً لديهم، مثل: الله، النبيِّ، القيامة، الجنَّة، جهنَّم، الملائكة، الجنّ، الشفاعة، التقوىٰ، الكرامة، الكفر، الإسلام، الإيمان، الوحي، الغيب، الدنيا، الآخرة، يوم الحساب؛ كذلك كانوا علىٰ علمٍ ببعض مصطلحات الفقه الإسلامي[١]، وهذا لا يعني بكلِّ تأكيدٍ أنَّ القرآن الكريم قد تأثَّر بثقافة عصر نزوله، بل كما ذكرنا فالأديان التوحيديَّة السابقة للإسلام هي التي أثَّرت علىٰ المجتمع الجاهلي وأشاعت هذه المفاهيم فيه، والقرآن الكريم بدوره قد أُنزل استدامةً لمسيرة الفكر التوحيدي بين بني آدم[٢].

ومن جملة الآراء التي طرحها نصر حامد أبو زيد أنَّ إدراك النبيِّ محمّد ﷺ كإدراك سائر البشر، لذا فهو لا يطابق الواقع.

المشكلة الأساسيَّة التي واجهها هذا المفكِّر أنَّه صوَّر الوحي في ذهنه بشكل خاطئ بحيث غفل عن كونه أمراً حضوريًّا يربط النبيَّ ﷺ بعالم الحقيقة والواقع بحيث كان يتعامل مع النصِّ المنزل إليه بحقيقته التامَّة، في حين أنَّ علوم سائر البشر اكتسابيَّةٌ وليس فيها أيُّ طابع حضوري، لذا فهم لا يُدركون من النصِّ إلَّا ما يمليه عليهم هذا العلم الاكتسابي الذي هو عرضة للخطأ خلافاً للعلم الحضوري الذي لا يطرأ عليه أيُّ خللٍ بتاتاً؛ وعلىٰ هذا الأساس ليس من الصواب بمكان ادِّعاء أنَّ فهم النبيِّ ﷺ غير مقدَّس، ولا ينبغي تشبيهه بفهم سائر العلماء والمفكِّرين.

أبو زيد لم يذكر بالتحديد كيف يمكن للإنسان فهم المراد الحقيقي للنصِّ، وغاية ما قاله هو: إنَّ هرمنيوطيقا جادامير تُعيِّن مفسِّر النصِّ علىٰ إعادة النظر في

---

(١) السيِّد هدايت الله جليلي، وحي در هم زباني با بشر و هم لساني با قوم (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «كيهان»، العدد ٢٣، ١٩٩٤م، ص ٤٢.

(٢) أحمد واعظي، نظريه تفسير متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ٤٠١ و٤٠٢.

تراث شعبه الثقافي، لأنَّ الآراء والمعتقدات السائدة في كلِّ عصرٍ لها دخل في تفسير كلِّ نصٍّ[١]؛ وعلىٰ هذا الأساس أكَّد علىٰ دور القارئ في فهم فحوىٰ النصِّ، فهو نحىٰ منحىٰ جادامير لدىٰ طرح رأيه القائل بوجود علاقة ديالكتيكيَّة - جدليَّة - بين النصِّ وقارئه، ممَّا يعني أنَّ قراءة كلِّ نصٍّ يجب أنْ تُطرَح بحسب الأُفُق التأريخي لكلِّ عصرٍ، وبالتالي لا محيص للمفسِّر من تجديد قراءة النصِّ طبقاً لمقتضيات زمانه.

ومن جملة مساعيه الفكريَّة في هذا المضمار هو تقسيم النصِّ - وبما في ذلك النصُّ القرآني - علىٰ ضوء اتِّصافه بجانبين أحدهما خاصٌّ والآخر عامٌّ، فالخاصُّ برأيه مرتبط بعصر تكوينه، والعامُّ هو جانبه الفاعل والحيوي الذي يمكن إحياؤه ضمن قراءات جديدة؛ وهذا الرأي طبعاً يلزم أبو زيد بالقول ببطلان بعض المفاهيم الأنطولوجيَّة القرآنيَّة أو علىٰ أقلّ تقدير يضطرُّه لتفسيرها بأُسلوب عصري، كما يترتَّب عليه ادِّعاء أنَّ العبادات فقط ثابتة في الدِّين خلافاً لسائر أحكام الشريعة، أي إنَّ الأحكام الشرعيَّة متغيِّرة باستثناء العبادات الراتبة.

وأمَّا علىٰ صعيد قراءة النصِّ وفهمه في رحاب التأريخ، نستشفُّ من كلام هذا المفكِّر أنَّ مراده ليس القياس الفقهي والمقاصد العامَّة للشريعة، بل بقليلٍ من التسامح يمكن القول: إنَّ مراده هو فهم مقاصد الوحي بنمطٍ ينطبق مع ظروف كلِّ زمانٍ وعصرٍ، ومن ثَمَّ فالاجتهاد الفاعل والنافع هو ما يتيح للباحث فهم المقاصد الشرعيَّة في عصره، فهذا الاجتهاد برأيه هو الذي يُحقِّق الأهداف العامَّة للشريعة ولا يتيسَّر إلَّا في ظلِّ انتقال المفسِّر من المعنىٰ إلىٰ المراد[٢].

---

(١) نصر حامد أبو زيد، إشكاليَّات القراءة وآليَّات التأويل، لبنان، بيروت، المغرب، الدار البيضاء، منشورات المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م، ص ٤٩.

(٢) سعيد عدالت نجاد، نقد و بررسي‌هايي درباره انديشه‌هاي نصر حامد أبو زيد (باللغة الفارسيَّة)، ص ٨٥.

كما أكَّد علىٰ أنَّ المراد من النصِّ قد يكون مضمراً فيه أحياناً، وفي هذه الحالة لا بدَّ للمفسِّر من بذل جهدٍ حثيثٍ لاستكشافه، أي إنَّه مكلَّف باستطلاع الهدف الكامن فيه؛ واستشهد علىٰ ذلك بمسألة إرث الأبناء والبنات، حيث قارنها مع مسألة المساواة بين الرجل والمرأة في الأعمال العباديَّة وغيرها والجزاء الذي يتلقّيانه في عالم الآخرة؛ ثمّ استنتج أنَّ أحكام الإرث وسائر الأحكام التي يتمُّ ترجيح الرجل فيها علىٰ المرأة متقوِّمة علىٰ نظام سيادة الرجل الذي كان حاكماً في مجتمع عصر نزول النصِّ، فهذا النظام والأوضاع الاجتماعيَّة التي سادت في تلك الآونة برأيه سبب لحدوث خلافات ونقاشات دائمة حول مسألة تقسيم الإرث؛ لذا قال: إنَّ النصَّ الدِّيني خلال حركته التشريعيَّة لم يحارب الأعراف والتقاليد والقيم التي كانت محوراً ارتكازيًّا للنسيج الاجتماعي والثقافي في ذلك، وضمن نقاشه لهذا الموضوع نوَّه علىٰ أنَّه لا يقصد من ذلك عدم مساهمة الدِّين في إيجاد تغييرات علىٰ النسيج الثقافي والقيم السائدة إبَّان عصر ظهور النصِّ، بل يقصد منه مساهمته في إيجاد تغييرات علىٰ ضوء مراد خفي كامن وراء المعاني والمفاهيم التي طرحها[1]. وفي هذا السياق أشار إلىٰ أنَّ الرجل والمرأة في الإسلام حتَّىٰ وإنْ كانا متكافئين من حيث جزاء عملهما، لكنَّهما غير متكافئين من ناحية الإرث، فهذه الحقيقة نستلهمها من دلالة النصِّ القرآني، واعتبر الأوضاع الثقافيَّة والاجتماعيَّة لمجتمع الجزيرة العربيَّة في عصر نزول النصِّ بأنَّها المنشأ الأساسي لهذا الاختلاف بين الجنسين؛ لكن لو أخذنا مراد النصِّ بعين الاعتبار والذي اعتبرناه كامن في دلالته الخفيَّة، لاستطعنا طرح قراءة جديدة وتفسير مغاير لما هو موجود، وعلىٰ هذا الأساس يتسنَّىٰ لنا وضع حلٍّ لمشكلة الإرث من أساسها؛ فالواقع الثقافي والاجتماعي هو الذي يصوغ أوَّل وآخر كلِّ نصٍّ.

---

(١) نصر حامد أبو زيد، إشكاليَّات القراءة وآليَّات التأويل، ص ٨٦.

لا شكَّ في أنَّ كلامه هذا فيه نوع من المبالغة ولا يرتكز علىٰ أيَّة أدلَّة معتبرة، ناهيك عن أنَّه لم يذكر أيَّة ضوابط ومعايير في رأيه هذا لبيان مدىٰ تأثير العناصر التأريخيَّة والثقافيَّة بشكل منهجي؛ فعلىٰ سبيل المثال تعامل مع الموضوع بانتقائيَّةٍ وبما في ذلك اعتباره بعض المفاهيم القرآنيَّة مجرَّد انعكاس للواقع الثقافي السائد في عصر نزول الوحي، لكنَّه لم يذكر السبب في عدم انعكاس الكثير من المفاهيم الأُخرىٰ ومعتقدات عرب الجاهليَّة في القرآن الكريم؛ حيث اكتفىٰ بالإشارة إلىٰ جانبٍ منها مثل الله والربِّ والعبادة معتبراً إيَّاها من معتقدات المجتمع الذي نشأ النبيُّ محمّد ﷺ في كنفه.

القرآن الكريم بدوره أشار إلىٰ أنَّ أهل الحجاز والمشركين الذين عاصروا خاتم الأنبياء ﷺ كانوا يقرُّون بخالقيَّة الله سبحانه وتعالىٰ للسماء والأرض، ومن الآيات الدالَّة علىٰ ذلك قوله تعالىٰ: ﴿**وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللهُ**﴾[1]، لكنَّهم كانوا يُشركون بربوبيَّته؛ أي إنَّهم اعتقدوا بربوبيَّة الإله وقيموميَّته علىٰ جميع شؤون الكون بما فيه من مخلوقات بشريَّة وغير بشريَّة وأحداث وظواهر مشهودة وغير مشهودة، إلَّا أنَّ هذه العقيدة كانت مشوبةً بالشرك جرَّاء اعتقادهم بتعدُّد الأرباب بزعم أنَّ الربوبيَّة ليست مقتصرةً علىٰ الله تعالىٰ فقط.

إذن، مع وجود هذه العقيدة المشوبة بالشرك الصريح، هل يصحُّ زعم أنَّ المفاهيم القرآنيَّة الأساسيَّة مثل: الله الخالق والربِّ المعبود والعباد والعبوديَّة، مجرَّد انعكاس لثقافة عصر النزول[2]؟

وأمَّا بالنسبة إلىٰ رأيه القائل بعدم صواب الاكتفاء بالمعنىٰ الأوَّلي للنصِّ

(١) سورة لقمان، الآية ٢٥.

(٢) أحمد واعظي، نظريه تفسير متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ٣٩٠.

وضرورة السعي لمعرفة فحواه – مغزاه – نقول: إنَّ المغزىٰ الذي قصده يسفر في نهاية المطاف عن تفسير النصِّ بشكلٍ نسبي وسيَّالٍ – متنوِّع يتنوَّع مع توالي الزمان – وذلك لأنَّه يُجيز للمفسِّر التوسُّع بمعناه إلىٰ حدٍّ كبيرٍ بحيث يُخرجه من نطاق الحقائق الثقافيَّة واللغويَّة الحاكمة في عصر نزوله وتكوينه، كما يُسوِّغ له التوسُّع بتأويله لغويًّا وطرحه من حيث الدلالة والمعنىٰ في إطار قراءة عصريَّة علىٰ أساس الحقائق الثقافيَّة والاجتماعيَّة التي يعاصرها حين قيامه بعمليَّة التفسير؛ وهذا ما وصفه بفحوىٰ النصِّ أو مغزاه.

نستنتج ممَّا ذُكِرَ أنَّ فحوىٰ النصِّ برأي أبو زيد منوطة بتوجُّهات المفسِّر والظروف الثقافيَّة والزمانيَّة التي تحيط به، كما أنَّها تتغيَّر مع التغييرات اللغويَّة، لذا فهي ليست ثابتةً، بل متحرِّكة وسيَّالة؛ وحسب رأيه ليس لدينا أيَّ مرتكز نعتمد عليه لإثبات أنَّ الهدف من النصِّ القرآني وفحواه منتسبان إلىٰ الله ﷻ باعتباره المنشأ الأساسي لهذا النصِّ.

وأمَّا بالنسبة إلىٰ التعامل مع النصِّ دلاليًّا في البيئة الدِّينيَّة أو غيرها، فالهدف هو معرفة مراد المتكلِّم منه؛ في حين أنَّ نصر حامد أبو زيد اعتبر فحوىٰ النصِّ تعني مجرَّد تطبيقه التفسيري علىٰ الواقع الثقافي الموجود في عصر المفسِّر، أي إنَّه متنوِّع ولا يتقوَّم علىٰ صيغة ثابتة نظراً لتأثُّره بالأحداث والتحوُّلات التأريخيَّة؛ وإصراره علىٰ ضرورة وجود ارتباط مباشر ووثيق بين معنىٰ النصِّ وفحواه، يدلُّ علىٰ كون الفحوىٰ جزءاً من المعنىٰ الأساسي والتأريخي له، لكنَّ هذا الأمر لا يضع حلًّا للمشكلة فكيف يمكن لهذه الفحوىٰ أنْ تُثبِت لنا كون النصِّ منتسباً حقًّا لله ﷻ[1]؟ ومن ناحية أُخرىٰ فما تبنَّاه بخصوص طبيعة النصِّ ومدىٰ ارتباطه بالواقع الثقافي والاجتماعي، وما طرحه حول الفصل بين المعنىٰ والفحوىٰ، وتأكيده علىٰ ضرورة

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٠٠.

تجاوز نطاق المعنىٰ التأريخي له عبر تسليط الضوء علىٰ مغزاه ومعناه المعاصر باعتباره الهدف النهائي في عمليَّة التفسير؛ هي مسائل تجعله في مواجهة فكريَّة محتدمة مع مفهوم الاجتهاد السائد بين أهل السُّنَّة.

ومن جملة الآراء التي تبنَّاها أنَّ الخطاب الدِّيني التقليدي يُؤكِّد علىٰ إمكانيَّة فهم النصِّ بدلالات جديدة، واعتبر الظروف الزمانيَّة والمكانيَّة توجب ضرورة صياغة الاجتهاد بصورة جديدة لكنَّه مع ذلك يبقىٰ مقتصراً علىٰ الأوساط الفقهيَّة ولا يتجاوز الفقهاء ليعمَّ غيرهم، لأنَّ الخطاب الدِّيني يُقيِّده بجانب محدود من النصوص، أي النصوص الفقهيَّة والتشريعيَّة، فهو خطاب يعارض كلَّ أشكال الاجتهاد في القضايا العقائديَّة والقَصص والحكايات القرآنيَّة[1].

المشكلة الأُخرىٰ التي يواجهها الاجتهاد المطروح من قِبَل الخطاب الدِّيني، هي عدم اكتراثه بالأوضاع التأريخيَّة الثقافيَّة للنصِّ، ومن خلال جموده علىٰ الدلالات التأريخيَّة فقط فهو يسعىٰ إلىٰ الرجوع بالمجتمع إلىٰ الوراء بحيث يتجاهل حركة النصِّ ويعتبره راكداً ثابتاً علىٰ حالةٍ واحدةٍ، وهذا يعني أنَّ النصَّ والحقيقة التي انبثق منها يتحوَّلان إلىٰ أُسطورتين، ومن ثَمَّ فالتغييرات التي تُطرَأ علىٰ الواقع واللغة والثقافة لا تُؤثِّر مطلقاً علىٰ دلالة النصِّ؛ وعلىٰ هذا الأساس فالخطاب الدِّيني والاجتهاد الذي يُطرَح علىٰ ضوئه سوف يخضعان قهراً لسلطته[2].

الجدير بالذكر هنا أنَّ الاعتقاد بإمكانيَّة تعدُّد القراءات والتفاسير للنصِّ تترتَّب عليه آثار عديدة نذكر منها ما يلي:

---

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، ص ٨٣ و٨٤؛ أحمد واعظي، نظريه تفسير متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ٣٩٢.

(٢) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، ص ٩٨ و٩٩؛ أحمد واعظي، نظريه تفسير متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ٣٩٢.

١ - عدم معرفة المعنىٰ الذي قصده صاحب النصِّ:

بما أنَّ مؤلِّف كلِّ نصٍّ له مقاصد متقوِّمة علىٰ أهداف فكريَّة خاصَّة من وراء تأليفه، فغرض من يُفسِّره بطبيعة الحال هو معرفة هذه المقاصد، لذا يجب أنْ يتمحور نشاطه الذهني حول هذه النقطة الارتكازيَّة بالتحديد، وإنْ أقحم آراءه الخاصَّة سوف يتسبَّب بحدوث غموضٍ حول أهداف المؤلِّف الحقيقيَّة.

إذن، ليس من الحريِّ بالمفسِّر صهر توجُّهاته الفكريَّة واستنتاجاته الشخصيَّة مع توجُّهات المؤلِّف الحقيقيَّة، وينبغي له أنْلا يفرضها علىٰ النصِّ بحيث يجعله قهراً ذا طابعٍ يتناغم مع مشاربه الفكريَّة؛ إذ من البديهي أنَّ كلَّ مفسِّر يتعامل مع النصِّ الذي بين يديه بالاعتماد علىٰ مجموعة من المبادئ العلميَّة المتنوِّعة والمعلومات العامَّة التي لا يسفر بعضها عن حدوث أيِّ خللٍ في فهم دلالته، بل ربَّما يكون ضروريًّا لمعرفة واقع هذه الدلالة؛ بينما الأفكار والتوجُّهات الشخصيَّة التي تُفرَض عليه من قِبَل المفسِّر لا ثمرة لها سوىٰ التفسير بالرأي والاجتهاد الشخصي.

٢ - عدم تعيُّن دلالة النصِّ:

حينما يواجه المفسِّر معاني لامتناهيَّة في النصوص الدِّينيَّة التي يتعامل معها، فيا ترىٰ ما الذي يضمن قدرته علىٰ طرح قراءة صائبة لها؟ يبدو أنَّ المفسِّر في هذه الحالة لا يمتلك القابليَّة الفكريَّة علىٰ معرفة المعنىٰ الحقيقي للنصِّ، وبالتالي يعجز عن تشخيص المعاني والدلالات الصائبة والخاطئة المفترضة فيه(١)، ولكنَّ هذا التشويش في المعنىٰ يتعارض مع سيرة العقلاء الذين يعتمدون علىٰ الدلالات المتحصِّلة من النصوص بغية شرحها وتحليلها وفهم حقيقتها لأجل أنْ يدافعوا

---

(١) وليُّ الله عبَّاسي، نقدي بر قرائت‌پذيري دين (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في المجلَّة الفصليَّة التي يصدرها المجلس الثقافي والاجتماعي للنساء في إيران، السنة السابعة، العدد ٢٥، ٢٠٠٤م، ص ٣٣٥.

عن القواعد والأُصول المتحصِّلة منها، وإلَّا فلا معنىٰ لنقاشاتهم وصراعاتهم الفكريَّة[١].

٣ - القول بالنسبويَّة:

لا ريب في أنَّ النسبويَّة تُعَدُّ أسوأ نتيجة تتمخَّض عن القراءة التي تُطرَح حول الدِّين، فهي تعني التشكيك معرفيًّا بكلِّ شيءٍ، وهذا أمر مرفوض من الناحية الإبستمولوجيَّة.

النسبويَّة الإبستمولوجيَّة قوامها أنَّ مدىٰ صواب معرفة الإنسان يُعتَبر أمراً نسبيًّا مرتبطاً بمقضيات الزمان والمكان والمجتمع والثقافة والمرحلة الزمنيَّة والتربيَّة والمعتقدات الشخصيَّة، وبالتالي فما يمكن اعتباره مصداقاً للمعرفة لا بدَّ وأنْ يكون مرتبطاً بالقيم الشائعة في المجتمع وبمدىٰ أهمّيَّة أحد الأُمور المذكورة أعلاه أو عدد منها[٢]؛ والجدير بالذكر هنا أنَّ الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة تتبنَّىٰ نمطاً من أنماط النزعة النسبويَّة بحيث لا تُعتَبر فهم البشر للحقائق علىٰ نسقٍ واحدٍ، وإنَّما تراه متنوِّعاً ومتقوِّماً علىٰ تأويلات مختلفة، لذا فهو غير مطَّرد ومحفوف بالكثير من الاختلافات والقضايا الاعتباريَّة التي يتبنَّاها كلُّ إنسان علىٰ ضوء أُفُق رغباته الشخصيَّة وأُفُق المعاني والتأويل بحيث لا يوجد أيُّ معيارٍ تامٍّ وقطعي يُعتَمد عليه لبيان الاستنتاج الأفضل الذي يُرجَّح علىٰ غيره، وعلىٰ هذا الأساس فالإنسان - المفسِّر - هو الذي يصوغ جميع المعايير والضوابط التفسيريَّة ومن ثَمَّ يُسخِّرها لاستكشاف دلالة النصِّ، وعلىٰ ضوء ذلك يُدرك أنَّ هذا المعيار الذي هو نسبي في

---

(١) عليّ أكبر رشاد، منطق فهم دين (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «قبسات»، السنة الخامسة، العدد ٤، ٢٠٠٠م، ص ٤٠ و٤١.

(٢) وليُّ الله عبَّاسي، نقدي بر قرائت‌پذيري دين (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في المجلَّة الفصليَّة التي يصدرها المجلس الثقافي والاجتماعي للنساء في إيران، السنة السابعة، العدد ٢٥، ٢٠٠٤م، ص ٣٣٨.

حقيقته يمكن أنْ يكون عرضةً للتغيير والتحوُّل تزامناً مع مختلف التغييرات والتحوُّلات التي تُطرأ في شتَّىٰ الأوضاع التأريخيَّة والاجتماعيَّة والثقافيَّة.

نستنتج ممَّا ذُكِرَ أنَّ النسبويَّة لا صلة لها بصدق النصِّ أو كذبه، والهرمنيوطيقا الفلسفيَّة هي الأُخرىٰ قد وقعت في فخِّ النزعة النسبويَّة؛ لكونها توجد ارتباط بين فهم النصِّ والمرتكزات الدلاليَّة الموجودة في ذهن المفسِّر، ونظراً لأنَّ الفهم بحسب مبادئها يُعتَبر أمراً تأريخيًّا، فالمفسِّر في رحابها يرفض تأييد كلِّ رأي واستنتاج لا يتقوَّم علىٰ الأُسلوب التأريخاني. وأمَّا من الناحية الدِّينيَّة، فالنصوص الدِّينيَّة من آيات وروايات تُؤكِّد علىٰ عدم صواب القول بالنسبيَّة في مجال المسائل الدِّينيَّة، إذ إنَّ تعاليم الشريعة لا ترضىٰ بافتراض أنَّ مخاطب النصِّ الدِّيني يشكُّ في دلالة مضامين الكتاب والسُّنَّة بحيث لا يمكنه البتُّ بأحكامهما، وهذا ما نلمسه في العديد من الآيات، حيث وصفت كلام الله تعالىٰ بالنور في الآيتين ١٥ من سورة المائدة و١٥٧ من سورة الأعراف، والهدىٰ في الآيتين ١٣٨ من سورة آل عمران و٢٠٣ من سورة الأعراف؛ وهذه التعابير بكلِّ تأكيد لا تُبقي أيَّ مجال للقول بالنسبيَّة. وهناك آيات أمرت المسلمين بوجوب اتِّباع الكتاب الحكيم وما أنزل الله تعالىٰ، منها قوله تعالىٰ: ﴿**اتَّبِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾[1]، وقوله تعالىٰ: ﴿**وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ**﴾[2].

الحقيقة أنَّ اتِّباع ما أنزل الله ﷻ في كتابه الحكيم لا يصدق إلَّا حينما يتمكَّن الإنسان من إدراك المفاهيم والمعاني المطلقة التي يتضمَّنها، ومن المؤكَّد أنَّ القول بنسبيَّة دلالته والتشكيك بما كان قطعيًّا وثابتاً فيه يسفر عن القول بعبثيَّة إرسال الرُّسُل والأنبياء وإنزال الكُتُب السماويَّة، ومن ثَمَّ يترتَّب عليه ادِّعاء استحالة تحقُّق الهدي الإلهي بالكامل.

---

(١) سورة الأعراف، الآية ٣.

(٢) سورة الأنعام، الآية ٩٢ والآية ١٥٥.

فضلاً عمّا ذُكِرَ فالنزعة النسبويَّة تتعارض مع مبادئ الإيمان الذي يستلزم تحقُّق اليقين لدىٰ المؤمن، فهو في الحقيقة ينتقض فيما لو زال اليقين من النفس، فما دام الشكُّ بوجود الله ﷻ يراود ذهن الإنسان، لا يمكنه عندئذٍ أنْ يصبح مؤمناً بتاتاً. هذا إلىٰ جانب أنَّ هذه النزعة لا تتناغم بوجهٍ مع الضرورات الثابتة في الدِّين، إذ كلُّ من يتبنَّاها يُشكِّك بمعتقداته وأحكامه ومفاهيمه الضروريَّة كالمعاد والجنَّة وجهنَّم؛ والأهمّ من ذلك أنَّ الآية المباركة: ﴿**كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ** ۝١٥١﴾[1] تدلُّ بوضوح وصراحة علىٰ أنَّ الله تعالىٰ علَّم المسلمين الكتاب والحكمة بواسطة النبيِّ محمّد ﷺ، لذا يقال هنا: لو كان الذهن البشري قاصراً علىٰ مرِّ العصور من معرفة الحقائق، فكيف يُصرِّح القرآن الكريم بأنَّ المسلمين قادرين علىٰ معرفة حقائق القرآن والحكمة عن طريق النبيِّ الذي بُعِثَ إليهم؟ وهذه القاعدة الثابتة أكَّد عليها الكتاب الحكيم في آيات عديدة وبألفاظ مختلفة، مثل: ﴿**هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ**﴾ في الآية ١٣٨ من سورة آل عمران، و﴿**هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ**﴾ في الآية ٢٠٣ من سورة الأعراف. نستشفُّ من فحوىٰ هذه العبارات القرآنيَّة ضرورة أنَّ هذا الكتاب المقدَّس لا يمكن أنْ يُعتَبر بياناً أو بصائرَ لبني آدم ما لم يكون مستساغاً لفهمهم بحيث تكون ألفاظه وعباراته تدلُّ علىٰ معاني ثابتة ومفهومة لديهم[2].

النزعة النسبويَّة في العصر الحديث متقوِّمة في واقعها علىٰ وجهتين فكريَّتين متباينتين، فهي في الأوساط الفكريَّة الغربيَّة تُسوِّغ للمفسِّر تأويل النصِّ وفقاً

(١) سورة البقرة، الآية ١٥١.

(٢) وليُّ الله عبَّاسي، نقدي بر قرائت‌پذيري دين (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في المجلَّة الفصليَّة التي يصدرها المجلس الثقافي والاجتماعي للنساء في إيران، السنة السابعة، العدد ٢٥، ٢٠٠٤م، ص ٣٤٢.

للقرائن والشواهد الخارجيَّة، وعلىٰ هذا الأساس فهو مجاز لأنْ يصوغ المعنىٰ من خارج النصِّ؛ وأمَّا في الأوساط الفكريَّة الإسلاميَّة فالهرمنيوطيقا اللغويَّة لا تتيح للمفسِّر الخروج من حيِّز النصِّ وتجاهل قصد المؤلِّف، ومن ثَمَّ يتقصر التأويل فيها علىٰ ذات النصِّ.

إذن، هناك اختلاف واضح بين هاتين الوجهتين الفكريَّتين، وبالنسبة إلىٰ رؤية نصر حامد أبو زيد في هذا المضمار، يرد عليها ذات النقد الوارد علىٰ آراء جادامير لأنَّه حذا حذوه، وأهمّ مؤاخذة تُذكر هنا هي تبنِّيه رؤيةً نسبيَّةً في تفسير النصِّ بحيث لم يكن يعتقد بإمكانيَّة تحقيق فهم قطعي وثابت حول معاني النصوص ودلالاتها، ولاسيّما النصوص الدِّينيَّة.

السؤال الأساسي المطروح علىٰ صعيد الفلسفة الهرمنيوطيقيَّة هو: هل يمكن اعتبار تأويل النصِّ قطعي النتائج أو أنَّه يسفر عن تحقُّق نتائج نسبيَّة فحسب؟ جادامير اعتبر أهمّ النصوص ذات دلالات عديدة حينما صرَّح قائلاً بعدم وجود أيِّ تأويل صائب وقطعي للنصِّ، ومن هذا المنطلق أكَّد علىٰ إمكانيَّة تغيُّر دلالته وظهور دلالة جديدة له، لذا ليس من الممكن لكلِّ مفسِّر معرفة القصد الحقيقي لصاحب النصِّ. جادامير بهذه النظريَّة أثبت خلوَّ النصوص الدِّينيَّة من معاني ثابتة وقطعيَّة ليطرح منهجاً جديداً في تأويلها.

العلَّامة محمّد حسين الطباطبائي في مقدّمة كتابه «الميزان في تفسير القرآن» اعتبر هذا الأُسلوب أقرب لأنْ يكون دراسةً مقارنةً من كونه تفسيراً، لأنَّ الباحث علىٰ أساسه يحاول فرض نظريَّاته ومرتكزاته الإدراكيَّة علىٰ النصِّ القرآني أكثر من سعيه لتفسيره، ثمّ ذكر الأُسلوب الأمثل لتفسير القرآن الكريم في مقدّمة كتابه مستدلًّا علىٰ ذلك بالآيات ٩٦ من سورة آل عمران، و١٧٤ من سورة النساء، و٤٤ من سورة النحل، وكذلك الخطبة رقم ١٢٣ من كتاب «نهج البلاغة» التي قال فيها

الإمام عليٌّ عليه السلام: «**ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه علىٰ بعض**»، وفي هذا السياق دعا إلىٰ اتِّباع هذا الأُسلوب قائلاً:

هذا هو الطريق المستقيم والصراط السوي الذي سلكه معلِّمو القرآن وهداته (صلوات الله عليهم)[١].

الجدير بالذكر هنا أنَّ معنىٰ النصِّ لو كان متزعزعاً وغير ثابت، ففي هذه الحالة لا يمكن تأويله أو تفسيره بشكل صائب[٢]، كذلك لو استدلَّ المفسِّر من النصِّ علىٰ معنىٰ ذوقي لم يكن مقصوداً من قِبَل المؤلِّف، ففي هذه الحالة ليس هناك ما يضمن معرفة معناه الحقيقي الأمر الذي يسفر في نهاية المطاف عن الانخراط في مسيرة النزعة النسبويَّة والتعدُّديَّة الدِّينيَّة؛ لذا لا بدَّ لنا حينئذٍ من البحث عن معيار قطعي وضابطة ثابتة يتسنَّىٰ لنا من خلالهما معرفة قصد صاحب النصِّ واستكشاف مراده الواقعي.

الفهم الصائب للنصِّ يجب أنْ لا تشوبه آراء المفسِّر الشخصيَّة وذوقه الخاصُّ، وهذا الأمر بطبيعة الحال لا ينسجم مع ما ذهب إليه مفكِّرون وباحثون من أمثال هايدغر وجادامير ونصر حامد أبو زيد؛ وأريك دونالد هيرش بدوره أكَّد علىٰ أنَّ هذا الأُسلوب هو المعيار الأمثل والأساس للتأويل الصائب، حيث قال: لو أردنا فهم أيَّ نصٍّ كان، فلا بدَّ من معرفة دلالته طبقاً لما هو موجود فيه من مفاهيم، وهذا الأمر لا يُعتَبر مجرَّد معيار صائب ومعتبر لتفسير النصِّ، وإنَّما هو الأساس في ذلك، فلا يمكن أنْ يُفهَم إلَّا إذا ما تمَّ تفسيره بحسب واقعه الخاصِّ[٣]. كما فصل هذا الباحث بين عمليَّتي الفهم والبيان مؤكِّداً علىٰ أنَّ الأوَّل يعني صياغة

---

(١) السيِّد محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، إيران، قم، منشورات مؤسَّسة «إسماعيليان» للنشر، ٢٠١٤م، ج ١، ص ٤ - ١٣.

(2) Hirsch, E. D., 1967, Validity in Interpretation, Chicago University Press, p. 214.

(3) Ibid, p. 134.

دلالة النصِّ علىٰ أساس ذات النصِّ، في حين أنَّ الثاني يعني تفسيره وتوضيح دلالته طبق ذاته وبحسب فهم المفسِّر، إذ إنَّ آراءه وفرضيَّاته لها دخل في تأويل كلِّ نصٍّ يتعامل معه. أوعز هيرش الخطأ الأساسي الذي وقع فيه أتباع الفلسفة الهرمنيوطيقيَّة المتقوِّمة علىٰ نظريَّات هايدغر وجادامير، إلىٰ عدم الاكتراث بالاختلاف الجذري الموجود بين الأُسلوبين المشار إليهما، وفي هذا السياق اعتبر التفسير انعكاساً لمعنىٰ واحد رغم تنوُّعه، وقال: إنَّ وحدة المعنىٰ عبارة عن لبٍّ جوهري يجب وأنْ تتمحور حوله جميع التفاسير والتأويلات النصّيَّة، إذ لا يوجد إلَّا معنىٰ واحد فقط يتَّصف بالصواب والواقعية[1]؛ ومن ثَمَّ فالهدف الأساسي للهرمنيوطيقا هو معرفة هذا المعنىٰ وتأويل النصِّ بحسب دلالته الذاتيَّة.

جادامير ومن بعده نصر حامد أبو زيد تحكَّما بمسألتي الفهم والبيان فجعلا البيان أساساً لتأويل كلِّ نصٍّ بدلاً عن تأويله بحسب دلالته الذاتيَّة، حيث أوعزا إمكانيَّة فهمه وتفسيره إلىٰ ذوق المفسِّر وقابليَّاته الإدراكيَّة مراعياً في ذلك الأوضاع الزمانيَّة المعاصرة، ومن هذا المنطلق وُصِفَت رؤيتهما بالنسبيَّة؛ وممَّا قاله غادامير:

إنَّ التأويل في أفضل الأحوال متقوِّم علىٰ الاحتمال والظنِّ، لأنَّ صوابه منوط إلىٰ الشواهد التي تحفُّ دلالة النصِّ، وبما أنَّ المستندات المعتمدة لبيان قصد مؤلِّفه ليست متوفِّرةً بالكامل، فلا يمكن ادِّعاء إمكانيَّة بيانه بشكل مطلق[2].

---

(1) Ibid, p. 144.

(2) Gadamer, H. G., 1975, Truth and Method, G. Barden and J. Cumming (eds.), London: Sheed and Ward LTD, p. 3 - 43.

نتيجة البحث:

الباحث المصري نصر حامد أبو زيد ضمن فهمه الخاطئ لدلالة نصِّ الوحي، اعتبره ذا طابع تأريخاني ومن ثَمَّ ادَّعىٰ أنَّ القرآن الكريم مجرَّد نتاج ثقافي لعصر النزول؛ ونظريَّته تُطرَح عليها العديد من المؤاخذات الجادَّة التي من جملتها ما يلي:

١ - ما السبب في عجزه عن التمييز بين نصِّ الوحي - القرآن الكريم - وبين النتاج الثقافي الذي هو في حقيقته مجرَّد نصٍّ تأريخي؟ فالقرآن الكريم يتضمَّن برنامجاً شاملاً لهدي البشريَّة، وهو بطبيعة الحال ذو ارتباط بالأوضاع الثقافيَّة والاجتماعيَّة لمخاطبيه، في حين أنَّ النتاج الثقافي - النصَّ التأريخي - لا يكون مثمراً إلَّا في عصر تكوينه، وهو في عصر ظهور القرآن الكريم كان ذا طابع جاهلي زاخر بالانحطاط الاجتماعي والتخلُّف الفكري.

٢ - وقع أبو زيد في خطأ حينما طرح فكرة الامتزاج بين أُفُق النصِّ والوجهة الفكريَّة للمفسِّر، إذ أكَّد علىٰ إمكانيَّة تعدُّد دلالات النصِّ دون قيد وضابطة، وفي هذا السياق لم يذكر أيَّ معيار لمعرفة صواب دلالة النصِّ التي استنبطها المفسِّر أو كذبها، بل سلك نهجاً نسبويًّا بحتاً.

٣ - اعتبر ألفاظ القرآن الكريم وعباراته بشريَّةً ورفض كونها وحياً منزلاً، وهذا الرأي يتعارض بشكلٍ صريحٍ مع نظريَّة الوحي القرآنيَّة، حيث يترتَّب عليها تجريد جميع المصطلحات والعبارات القرآنيَّة من قدسيتها التي يعتقد المسلمون بها، وإنكار إعجاز هذا الكتاب السماوي، وعدم اعتباره مصدراً مرجعيًّا أساسيًّا في الدِّين؛ كما يستتبع القول بالتعدُّديَّة الدِّينيَّة.

٤ - وصف الوحي الذي كان يتلقَّاه النبيُّ محمّد ﷺ بأنَّه مجرَّد إلهام وتجربة دينيَّة، وهذه الرؤية في الحقيقة تتناغم مع ما يُطرَح في الديانة المسيحيَّة من كون

الوحي ذا خلفيَّات اجتماعيَّة وسياسيَّة وثقافيَّة خاصَّة؛ لذا فهي تتعارض بشكلٍ صريحٍ مع نظريَّة الوحي القرآنيَّة.

٥ - من جملة آرائه التي أصرَّ عليها أنَّ كلَّ نشاط ذهني يكتنف الإنسان يُعتَبر وحياً، ممَّا يعني أنَّ جميع بني آدم أنبياء، وفي هذا السياق قال: إنَّ جميع الكائنات يُوحىٰ إليها. هذا الرأي باطل طبعاً ولا صواب له.

٦ - خلط هذا الباحث بين المعنىٰ المراد من مصطلح «وحي» الذي يعني الإيحاء الخفي والسريع لمتلقِّيه والذي يعمُّ جميع الكائنات، وبين معناه الدِّيني العقائدي الذي هو الوحي التشريعي.

٧ - اعتبر المفاهيم القرآنيَّة نسبيَّةً، أي إنَّ كلَّ مفسِّر يفهمها بحسب قراءته الخاصَّة.

* * *

مصادر البحث:

١ – القرآن الكريم.

٢ – محمّد طاهر ابن عاشور، التحرير والتنوير، تصحيح عيسىٰ البابي الحلبي، مصر، القاهرة، منشورات الدار المصريَّة للنشر، ١٣٨٤هـ.

٢ – نصر حامد أبو زيد، نقد گفتمان ديني (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة حسن يوسفي اشكوري ومحمّد جواهركلام، إيران، طهران، منشورات «يادآوران»، ٢٠٠٤م.

٣ – نصر حامد أبو زيد، معناي متن (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة مرتضىٰ كريمي نيا، إيران، طهران، منشورات «طرح نو»، ٢٠٠٨م.

٤ – نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، مصر، القاهرة، منشورات سيناء، ١٩٩٢م.

٥ – نصر حامد أبو زيد، تأويل حقيقت و نص (باللغة الفارسيَّة)، مقابلة أجراها معه مرتضىٰ كريمي نيا، مجلَّة «كيهان»، العدد ٥٤، ٢٠٠٠م.

٦ – نصر حامد أبو زيد، إشكاليات القراءة وآليَّات التأويل، لبنان، بيروت، المغرب، الدار البيضاء، منشورات المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦م.

٧ – نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصِّ، لبنان، بيروت، المغرب، الدار البيضاء، منشورات المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م.

٨ – بابك أحمدي، ساختار و تأويل متن (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات «مركز»، ٢٠٠٣م.

٩ – محمّد كاظم الخراساني (الآخوند)، كفاية الأُصول، إيران، طهران، منشورات دار الكُتُب الإسلاميَّة.

١٠ – محمّد علي ايازي، قرآن و فرهنگ زمانه (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات «كتاب مبين»، ١٩٩٩م.

١١ – سلمان ايراني، أبو زيد و كتاب معناي متن «مفهوم النصِّ» (باللغة الفارسيَّة)، مقتبس من الموقع الإلكتروني:
http://nasr-hamed-abuzayd.blogfa.com/post-171.aspx

١٢ – ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة محمّد سعيد حنائي كاشاني، إيران، طهران، منشورات «هرمس»، ١٩٩٨م.

١٣ – السيِّد هدايت الله جليلي، وحي در هم زباني با بشر و هم لساني با قوم (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «كيهان»، العدد ٢٣، ١٩٩٤م.

١٤ – السيِّد منصف حامدي، تأثيرپذيري دكتر نصر حامد أبو زيد از مستشرقان (باللغة الفارسيَّة)، مقالة ترجمها إلىٰ الفارسيَّة السيِّد مهدي اعتصامي، مجلَّة «قرآن وحديث»، العدد ٢، ٢٠٠٧م.

١٥ – موسىٰ حسيني، وحياني بودن الفاظ قرآن (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «پژوهشهاي قرآني»، العددان ٢١ و٢٢، ٢٠٠٠م.

١٦ – بهاء الدِّين خرمشاهي، دانشنامه قرآن و قرآن پژوهي (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات «ناهيد»، ٢٠٠١م.

١٧ – محمّد شفق خواتي، نقد و بررسي آرا و انديشه‌هاي نصر حامد أبو زيد (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «گفتهان نو» الفصليَّة، أفغانستان، كابول، العدد ١٣، ٢٠٠٧م.

١٨ – علي أكبر رشاد، منطق فهم دين (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «قبسات»، السنة الخامسة، العدد ٤، ٢٠٠٠م.

١٩ – أبو الفضل ساجدي، وحي‌شناسي مسيحي با گذري بر وحي قرآني (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «قبسات»، العدد ٤٧، ٢٠٠٨م.

٢٠ – جلال الدِّين السيوطي، الإتقان، إيران، قم، منشورات «الرضي»، ١٩٨٤م.

٢١ – محمّد إبراهيم صدر الدِّين الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج ٧، ١٠٥٠هـ.

٢٢ – محمّد إبراهيم صدر الدِّين الشيرازي، مفاتيح الغيب (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة محمّد خواجوي، إيران، طهران، منشورات «مولوي»، ١٩٨٤م.

٢٣ – محمّد إبراهيم صدر الدِّين الشيرازي، تفسير القرآن، تصحيح محمّد خواجوي، ج ٦، إيران، قم، منشورات «بيدار»، ١٩٨٧م.

٢٤ – محمود طالقاني، پرتوي از قرآن (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة عبَّاس ترجمان، ج ٢، إيران، طهران، منشورات «الهدىٰ»، ٢٠٠١م.

٢٥ – السيِّد محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، إيران، قم، منشورات مؤسَّسة «إسماعيليان» للنشر، ٢٠١٤م.

٢٦ – الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة عليّ كرمي، إيران، طهران، منشورات مؤسَّسة نشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ٢٠٠١م.

٢٧ – وليُّ الله عبَّاسي، نقدي بر قرائت‌پذيري دين (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في المجلَّة الفصليَّة التي يصدرها المجلس الثقافي والاجتماعي للنساء في إيران، السنة السابعة، العدد ٢٥، ٢٠٠٤م.

٢٨ – سعيد عدالت نجاد، نقد و بررسي‌هايي درباره انديشه‌هاي نصر حامد أبو زيد (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات «مشق امروز»، ٢٠٠١م.

٢٩ – السيِّد حيدر علوي نجاد، فهم متن در افق تاريخي آن (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «علوم قرآني» الفصليَّة، العددان ٢١ و٢٢، ٢٠٠٠م.

٣٠ – علي رضا قائمي‌نيا، نقد تاريخيت قرآن (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «مطالعات تفسيري» الفصليَّة، العدد ٦، ٢٠١١م.

٣١ – محمّد حسن قدردان قراملكي، اسلام و تكثر قرائت‌ها (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «قبسات»، العدد ١٨، ٢٠٠٠م.

٣٢ – حسن بن محمّد القمّي النيسابوري، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، لبنان، بيروت، منشورات دار الكُتُب العلميَّة، ١٩٩٦م.

٣٣ – أمبرتو إيكو، التأويل بين السيميائيَّات والتفكيكيَّة، ترجمة سعيد بنكدار، لبنان، بيروت، المغرب، الدار البيضاء، منشورات المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٠م.

٣٤ – جهانگير مسعودي، بررسي تطبيقي هرمنوتيك فلسفي و آراي روشنفكران مسلمان (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في المجلَّة التي تصدرها كلِّيَّة الإلهيَّات بمدينة مشهد، العدد ٥٦، ٢٠٠٢م.

٣٥ – عبد الله نصري، انتظار بشر از دين (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات مؤسَّسة تنمية العلوم والبحوث العلميَّة في إيران، ٢٠٠٠م.

٣٦ – عبد الله نصري، أبو زيد و قرائت متن در افق تاريخي (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «قبسات»، العدد ٢٣، ٢٠٠٢م.

٣٧ – عبد الله نصري، راز متن – هرمنوتيك – قرائت‌پذيري متن و منطق فهم دين (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات «آفتاب توسعه»، ٢٠٠٢م.

٣٨ – حسن نقي زاده، انديشه‌هاي أبو زيد و برداشت او از قرآن (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «مطالعات إسلامي» الفصليَّة، العدد ٦٨، ٢٠٠٥م.

٣٩ – أحمد واعظي، درآمدي بر هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات مركز دراسات الثقافة والفكر الإسلاميِّين، ٢٠٠٧م.

٤٠ – أحمد واعظي، نقد تقرير نصر حامد أبو زيد از تاريخ‌مندي قرآن (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «شناخت قرآن»، السنة الثالثة، العدد ٢، ٢٠١٠م.

٤١ – أحمد واعظي، درآمدي بر هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات مركز دراسات الثقافة والفكر الإسلاميِّين، ٢٠١٠م.

٤٢ – أحمد واعظي، نظريه تفسير متن (باللغة الفارسيَّة)، إيران، قم، منشورات مركز بحوث الحوزة العلميَّة والجامعة، ٢٠١١م.

٤٣ – أصغر واعظي، سنّت و آزادي در هرمنوتيك فلسفي گادامير (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «شناخت» النصف سنويَّة، العدد ١/ ٥٩، ٢٠٠٨م.

44 - Gadamer, H. G., 1975, Truth and Method, G. Barden and J. Cumming (eds.), London: Sheed and Ward LTD.

45 - Hirsch, E. D., 1967, Validity in Interpretation, Chicago University Press.

❊ ❊ ❊

هرمنيوطيقا نصر حامد أبو زيد في تأويل النصِّ القرآني
هل هي موضوعيَّة أو نسبيَّة؟
- دراسة تحليليَّة[١] -

محمّد رضا حاجي إسماعيلي[٢]
عليّ بنائيان أصفهاني[٣]

ملخَّص:

المفكِّر المصري المجدِّد نصر حامد أبو زيد الذي صقلت آراؤه في مدرسة أمين الخولي التفسيريَّة الأدبيَّة، أعار اهتماماً بالغاً للأُسلوب الهرمنيوطيقي في فهم دلالة النصِّ.

الهرمنيوطيقا عبارة عن علم يتمحور البحث فيه حول بيان طبيعة النظريَّات التي تُطرَح علىٰ صعيد الفهم والإدراك وتفسير النصوص، واتَّبع الباحثون في هذا السياق وجهتين أساسيَّتين إحداهما موضوعيَّة والأُخرىٰ نسبيَّة، وهذا الباحث الشرقي الذي سلَّط الضوء علىٰ النظريَّات الهرمنيوطيقيَّة المطروحة في مختلف

---

(١) المصدر: حاجي إسماعيلي، محمّد رضا و بنائيان أصفهاني، عليّ ، المقالة بلغة الفارسية، بعنوان «بررسى عينيگرايي ونسبيگرايي در هرمنوتيک نصرحامد ابوزيد وتأثير آن بر بعضي برداشتهاى تفسيري وي از قرآن»، مجلَّة «انديشه ديني» الفصليَّة، جامعة شيراز، الإصدار ١٥، العدد ١، ٢٠١٥م، رقم التسلسل ٥٤، الصفحات ٢٩ - ٤٦.

تعريب: أسعد مندي الكعبي.

(٢) أُستاذ مشارك في فرع علوم القرآن والحديث - جامعة أصفهان.

(٣) طالب دكتوراه في التفسير المقارن - جامعة قم.

المدارس الفكريَّة، حاول اختيار نمطٍ مميَّزٍ منها كي يعتمد عليه الباحثون في تفسير النصِّ القرآني.

لو أمعنَّا النظر في آرائه ونظريَّاته التي طرحها في مجال فنِّ تأويل النصِّ، لوجدنا أنَّه تأثَّر إلىٰ حدٍّ كبيرٍ بالهرمنيوطيقا النسبيَّة التي تبنَّاها المفكِّر الغربي جادامير، لكنَّه ادَّعىٰ أنَّه اعتمد في تفسيره بشكلٍ أساسي علىٰ مبادئ الهرمنيوطيقا الموضوعيَّة المطروحة من قِبَل أريك دونالد هيرش؛ وبهذا اختار طريقاً معتدلاً بين النسبيَّة والموضوعيَّة.

سلَّط الباحثان في هذه المقالة الضوء علىٰ الأُصول الهرمنيوطيقيَّة التي اتَّبعها أبو زيد بهدف بيان جوانبها الموضوعيَّة والنسبيَّة، وفي هذا السياق استشهدا بأمثلة من آرائه التفسيريَّة للنصِّ القرآني وأثبتا علىٰ أساس استنتاجاته استحواذ النزعة النسبيَّة في أُسلوبه التفسيري؛ ومن المؤكَّد أنَّ هذه النزعة في التأويل تجعل المفسِّر وقارئ النصِّ بشكلٍ عامٍّ بعيدين عن القصد الإلهي، كما تفتح الباب علىٰ مصراعيه لطرح تأويلات وتفاسير سقيمة لا أساس لها من الصحَّة.

الهدف من تدوين المقالة هو تحليل المعالم الأساسيَّة للأُسلوب الهرمنيوطيقي الذي تبنَّاه نصر حامد أبو زيد في تفسير القرآن الكريم، وبيان الخلفيَّات الفكريَّة التي جعلته يتبنَّىٰ هذا الأُسلوب.

مقدّمة:

مصطلح هرمنيوطيقا كان متداولاً منذ العهد الإغريقي، وهو مشتقٌّ من الفعل اليوناني Hermeneuin الذي يدلُّ علىٰ معنىٰ التفسير، والذي له ارتباط بالإله الإغريقي «هرمس».

وفي تعريف بسيط يمكن القول: إنَّ الهرمنيوطيقا عبارة عن علم يتناول النظريَّات التي تُطرَح حول بيان حقيقة فهم النصوص وتأويلها بالشرح

والتحليل[١]، وهذا التعريف ينطبق علىٰ جميع النظريَّات ووجهات النظر الهرمنيوطيقيَّة.

المفكِّر الغربي ريتشارد بالمر اعتبر الهرمنيوطيقا ذات ثلاثة أنماط مختلفة عن بعضها بالكامل، وهي كالتالي:

١ - هرمنيوطيقا خاصَّة (مجموعة من الأُصول التفسيريَّة الخاصَّة بكلِّ فرع معرفي).

٢ - هرمنيوطيقا عامَّة (منهجيَّة الفهم والتفسير لمختلف فروع العلوم).

٣ - هرمنيوطيقا فلسفيَّة (رؤية فلسفيَّة لمسألة الإدراك الذهني دون بيان المنهجيَّة الحاكمة عليه)[٢].

الجدير بالذكر هنا وجود العديد من الآراء الهرمنيوطيقيَّة التي طُرِحَت في مختلف فروع العلوم الإسلاميَّة، فمنها ما طُرِحَ في علم الأُصول علىٰ صعيد القضايا المرتبطة بفهم النصِّ والقواعد الحاكمة عليه، وبعضها تبلور في مقدّمات تفسير القرآن الكريم؛ كما أنَّ النزعة الهرمنيوطيقيَّة تتجلَّىٰ أيضاً في رحاب تفسير القرآن بالقرآن وتفسيره الرمزي والتمثيلي[٣].

بالرغم من أنَّ نصر حامد أبو زيد دوَّن العديد من المقالات حول القرآن الكريم، لكنَّ الباحثين والناقدين لم يبادروا إلىٰ بيان تفاصيلها وأوجه ضعفها وقوَّتها من الناحيتين الفكريَّة والهرمنيوطيقيَّة، ومن جملة ما تمَّ تدوينه في هذا المضمار ما يلي:

---

(١) محمّد موسوي، هرمنوتيك به مثابه روش در علوم سياسي (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة العلوم السياسيَّة الفصليَّة، ص ١٦٤.

(٢) ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة محمّد سعيد حنائي كاشاني، إيران، طهران، منشورات «هرمس»، ١٩٩٨م، ص ٢٨.

(٣) أحمد واعظي، درآمدي بر هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات معهد دراسات الثقافة والفكر الإسلاميِّين، ٢٠١٠م، ص ٥٢ - ٥٣.

١ - مقالة بعنوان «فهم النصّ في أُفُقه التأريخي» بقلم السيِّد حيدر علوي نجاد، حيث حاول فيها بيان الأُسلوب التأريخي الذي اعتمد عليه نصر حامد أبو زيد في تفسير النصوص الدِّينيَّة، وذكر الخلفيَّات الأساسيَّة التي جعلته يُرجِّح هذا الأُسلوب[١].

٢ - مقالة بعنوان «أبو زيد وقراءة النصِّ في الأُفُق التأريخي» بقلم عبد الله نصري[٢].

٣ - مقالة بعنوان «آراء أبو زيد وفهمه للقرآن الكريم» بقلم حسن نقي زاده. تضمَّنت هذه المقالة دراسة نقديَّة لآرائه التي طرحها علىٰ صعيد تفسير النصِّ القرآني وكيفيَّة تأويله[٣].

٤ - كتاب بعنوان «بحوث نقديَّة حول آراء نصر حامد أبو زيد» بقلم سعيد عدالت نجاد[٤].

وكما ذكرنا أعلاه، فالآثار التي دُوِّنت بهدف بيان آراء هذا المفكِّر لم يتمّ تسليط الضوء فيها علىٰ كافَّة معالم منهجيَّته الهرمنيوطيقيَّة، لكن الباحث السيِّد منصف حامدي كتب مقالة تحت عنوان «تأثُّر نصر حامد أبو زيد بالمستشرقين»[٥] يمكن

---

(١) نُشِرَت هذه المقالة باللغة الفارسيَّة تحت عنوان «فهم متن در افق تاريخي آن» في مجلَّة «پژوهش هاي قرآني»، العدد ٢١.

(٢) نُشِرَت هذه المقالة باللغة الفارسيَّة تحت عنوان «أبو زيد وقرائت متن در افق تاريخي» في مجلَّة «قبسات» الفصليَّة، العدد ٢٣.

(٣) نُشِرَت هذه المقالة باللغة الفارسيَّة تحت عنوان «انديشه‌هاي أبو زيد وبرداشت او از قرآن» في مجلَّة «مطالعات اسلامي»، العدد ٦٨.

(٤) طُبِعَ هذا الكتاب باللغة الفارسيَّة تحت عنوان «نقد وبررسي‌هايي درباره‌ي انديشه‌هاي نصر حامد أبو زيد» في عام ٢٠٠١م، ونُشِرَ من قِبَل منشورات «مشق».

(٥) عنوان المقالة باللغة الفارسيَّة «تاثيرپذيري نصر حامد أبو زيد از مستشرقان»، ترجمها إلىٰ الفارسيَّة السيِّد مهدي اعتصامي، ونُشِرَت في مجلَّة «قرآن وحديث»، العدد ٢.

اعتبارها خطوةً إيجابيةً في مجال استكشاف الجذور الفكريَّة لهذا الباحث المصري، إلَّا أنَّ هدفنا من تدوين هذه المقالة هو تسليط الضوء علىٰ طبيعة النهج الهرمنيوطيقي الذي تبنَّاه، وبيان ما إنْ كان موضوعيًّا أو نسبيًّا، ثمّ بيان مدىٰ تأثير وجهته الفكريَّة علىٰ الاستنتاجات التي توصَّل إليها من خلال تفسير القرآن الكريم.

سيرة أبو زيد ونشأته الفكريَّة:

نصر حامد أبو زيد وُلِدَ في العاشر من شهر تمُّوز/ يوليو عام ١٩٤٣م بمدينة طنطا الواقعة غربي مصر، وفي سنِّ الخامسة عشرة حفظ نصف القرآن الكريم، وفي العشرين من عمره أصبح إماماً للجماعة في مسجد قرية قحافة إحدىٰ ضواحي مسقط رأسه، وفي الخامسة والعشرين التحق بجامعة القاهرة ليحصل علىٰ شهادة الليسانس في اللغة العربيَّة وآدابها من كلّيَّة الآداب عام ١٩٧٢م، وبعد أربع سنوات حصل علىٰ شهادة الماجستير من الكلّيَّة نفسها، ورسالته كانت تحت عنوان «قضيَّة المجاز في القرآن عند المعتزلة»، ثمّ طُبِعَت ضمن كتاب تحت عنوان «الاتِّجاه العقلي في التفسير»، وفي عام ١٩٨١م تمكَّن من كسب درجة الدكتوراه في اللغة العربيَّة وآدابها، وموضوع رسالته تمحور حول مسألة تأويل القرآن الكريم برؤية ابن عربي، حيث طُبِعَت فيما بعد في كتاب تحت عنوان «فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدِّين بن عربي».

ألَّف هذا المفكِّر ١٢ كتاباً باللغة العربيَّة، ودوَّن أكثر من ٧٠ مقالة باللغتين العربيَّة والإنجليزيَّة، حيث اعتمدنا علىٰ بعضها كمصادر مرجعيَّة في هذه المقالة تناسباً مع موضوع البحث(١).

---

(١) حيدر علوي نجاد، فهم متن در افق تاريخي آن (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة دراسات قرآنيَّة، إيران، مشهد، مكتب الإعلام الإسلامي، ص ١٧٨.

الجدير بالذكر هنا أنَّ الأُسلوب اللغوي الأدبي الذي اعتمد عليه نصر حامد أبو زيد في دراساته التفسيريَّة، يمكن اعتباره امتداداً لمسيرة أمين الخولي، حيث انصرف إلىٰ تفسير القرآن الكريم باعتباره نصًّا أدبيًّا؛ وهذه الوجهة التفسيريَّة الحديثة تختلف عمَّا كان معهوداً في التراث الإسلامي العربي، لأنَّ المفسِّرين السابقين اتَّخذوا علوم الصرف والنحو والبلاغة أساساً لبيان معاني القرآن أدبيًّا ولغويًّا؛ لذا يمكن القول: إنَّ أُسلوب أبو زيد التفسيري المنبثق من آرائه الهرمنيوطيقيَّة بمثابة علمٍ يختلف عمَّا كان متعارفاً في الأوساط الدِّينيَّة[1].

أمين الخولي المتوفَّىٰ عام ١٩٧٦م قضىٰ فترةً من مسيرته العلميَّة كأُستاذ للغة والأدب العربي في جامعة القاهرة، ويُعتَبر المؤسِّس للمدرسة التفسيريَّة الأدبيَّة، فقد بادر إلىٰ تأليف تفسير أدبي، وذكر الأُصول والمناهج التفسيريَّة التي يعتقد بصوابها ضمن محاضراته؛ والجدير بالذكر هنا أنَّ أُسلوبه التفسيري يختلف عن الأُسلوب المتعارف في التفاسير التقليديَّة الموروثة من المفسِّرين القدماء، مثل تفسير «الكشَّاف» للزمخشري الذي اعتمد فيه علىٰ قواعد علوم الصرف والنحو والبلاغة.

من خصائص أُسلوب الشيخ أمين الخولي في التفسير أنَّه ذكر معاني ودلالات الآيات موضوعيًّا وبحسب ترتيب نزولها، كما حلَّل معاني المفردات بشكلٍ مفصَّلٍ ووضَّح بنية النصِّ القرآني اعتماداً علىٰ علوم اللغة العربيَّة، فضلاً عن أنَّه أخذ سياق الكلام بعين الاعتبار حين تفسيره بعض الآيات[2].

---

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصِّ: دراسة في علوم القرآن، لبنان، بيروت، منشورات المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م، ص ١٥.

(٢) أمين الخولي، التفسير: معالم حياته ومنهجه اليوم، مصر، القاهرة، منشورات جماعة الكتاب، ١٩٤٤م، ص ٤٤.

الأُسلوب التفسيري الحديث الذي ابتدعه أمين الخولي بات مرتكزاً لتلامذته الذين واصلوا مسيرته العلميَّة، فتلميذته وزوجته الباحثة عائشة بنت الشاطئ علىٰ سبيل المثال، ألَّفت كتاباً تحت عنوان «التفسير البياني للقرآن الكريم» جعلت المرتكزات الفكريَّة والأُصول التي تبنَّاها زوجها بنية أساسيَّة له؛ كما أنَّ تلميذه الباحث محمّد أحمد خلف ألَّف كتاباً تحت عنوان «الفنُّ القَصصي في القرآن»، وتلميذه شكري محمّد عياد دوَّن أُطروحته في الدراسات العليا تحت عنوان «من وصف القرآن الكريم ليوم الدِّين والحساب»؛ وفي عام ١٩٨٠م بذل نصر حامد أبو زيد جهوداً لإحياء فكره وتفعيل مدرسته الأدبيَّة بشكلٍ جادٍّ، لذا قيل: إنَّه بدأ مسيرته الفكريَّة التفسيريَّة من حيث انتهىٰ أمين الخولي، فعلىٰ الرغم من أنَّه لم يتتلمذ عنده بشكلٍ مباشرٍ، لكنَّه أعلن بصريح القول عن تأثُّره بمنهجه الأدبي في التفسير، وسعىٰ إلىٰ تطبيق مبادئه في بحوثه القرآنيَّة[1].

أبو زيد صاغ منهجيَّته الهرمنيوطيقيَّة علىٰ ضوء مبادئ التراث الإسلامي والأدب العصري، ومن خلال اعتماده علىٰ الأساليب الهرمنيوطيقيَّة الحديثة بادر إلىٰ إعادة قراءة هذا التراث، ومن ثَمَّ طرح نظريَّات تفسيريَّة جديدة حوله؛ وفي هذا السياق أكَّد علىٰ أنَّ المختصِّين بالدراسات القرآنيَّة لا يمكنهم تجاهل أُصول التراث الإسلامي، وفي الحين ذاته ليس من الجدير قبول هذا التراث كما هو عليه، وإنَّما نحن ملزمون بإعادة النظر في كيفيَّة الاعتماد علىٰ مضامينه التي وصلتنا[2]؛ ومن هذا المنطلق ذكر الأُصول التالية التي يمكن للباحث اللجوء إليها كي يتمكَّن من إعادة النظر في تراثه الإسلامي:

١ - نبذ كلِّ شيء لا يتناسب مع ظروف العصر.

---

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصِّ: دراسة في علوم القرآن، ص ١٠ - ١٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٠ - ٦٨.

٢ – الاعتماد علىٰ الجوانب الإيجابيَّة فقط من التراث الإسلامي.

٣ – تجديد التراث الإسلامي وإحياؤه وتنظيم أُصوله اللغويَّة بشكلٍ يتناسب مع مقتضيات العصر[١].

وكما ذكرنا فالهدف من تدوين هذه المقالة هو بيان طبيعة رؤية نصر حامد أبو زيد الهرمنيوطيقيَّة من حيث كونها موضوعيَّة أو نسبيَّة، من ثَمَّ بيان مدىٰ تأثيرها علىٰ منهجه في تفسير القرآن الكريم، لذا سوف نتطرَّق في بادئ الأمر إلىٰ توضيح طبيعة توجُّهاته الهرمنيوطيقيَّة.

هرمنيوطيقا أبو زيد:

التوجُّهات الهرمنيوطيقيَّة في تأويل النصِّ تنصبُّ بشكلٍ عامٍّ في منهجين أساسيَّين هما كالتالي:

١ – هرمنيوطيقا موضوعيَّة[٢].

٢ – هرمنيوطيقا نسبيَّة[٣].

وفيما يلي نتطرَّق إلىٰ شرح وتحليل الخلفيَّات التأريخيَّة والخصائص العامَّة لهذين المنهجين، ثمّ نذكر معالم أبرز المدارس الفكريَّة الهرمنيوطيقيَّة في هذا المضمار كي يتسنَّىٰ لنا التعرُّف علىٰ النهج الذي تبنَّاه نصر حامد أبو زيد.

أوَّلاً: الهرمنيوطيقا النسبيَّة:

من يتبنَّىٰ النزعة النسبيَّة فهو بطبيعة الحال ينظر إلىٰ الحقيقة وكأنَّها أمر نسبي –

---

(١) المصدر السابق، ص ١٦.

(2) objective hermeneutics

(3) relative hermeneutics

للاطِّلاع أكثر، راجع: أحمد واعظي، درآمدي بر هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات معهد دراسات الثقافة والفكر الإسلاميِّين، ٢٠١٠م، ص ٤٣٠ – ٤٣٣.

أي إنَّها غير ثابتة وعرضة للتغيُّر والتحوُّل -، وكذا هو الحال بالنسبة إلىٰ من يتبنَّىٰ الرؤية النسبيَّة في تأويل النصِّ - الهرمنيوطيقا النسبيَّة -، فالمفسِّر في رحابها يعتقد بأنَّ أحد الأُمور قد يكون بالنسبة إلىٰ شخصٍ ما حقيقةً ثابتةً في حقبةٍ من الزمن، لكنَّه برأي أشخاصٍ آخرين وفي حقبةٍ زمنيَّةٍ أُخرىٰ يصبح أمراً باطلاً ولا أساس له من الصحَّة، وليس هناك أيُّ معيارٍ معتَبرٍ يمكن الاعتماد عليه في تشخيص صوابه أو بطلانه، ومن ثَمَّ لا يمكن ادِّعاء وجود فهمٍ ثابتٍ وقطعي لمختلف النصوص الموروثة، حيث يمكن تأويل كلِّ نصٍّ بصيغٍ وأشكالٍ عديدةٍ ومن ثَمَّ استنباط دلالات متنوِّعة له في كلِّ عصر[1].

نظريَّة نسبيَّة تأويل النصِّ طُرِحَت من قِبَل هايدغر ثمّ أتمَّ صياغتها جادامير، ومبادؤها الأساسيَّة تتلخَّص بما يلي:

١ - عدم التأكيد علىٰ ضرورة فهم النصِّ بصيغته النهائيَّة، بل فهمه علىٰ ضوء التساؤلات التي تُطرَح حوله[2].

٢ - نظراً لتنوُّع التساؤلات وعدم اتِّساقها ضمن صيغةٍ واحدةٍ، فدلالة النصِّ تناط إلىٰ أُفُق رؤية قارئه وزمان هذه القراءة، أي إنَّ معانيه نسبيَّة ومتعدِّدة؛ وبالتالي إمَّا أنْ تتعدَّد الحقائق أو لا تبقىٰ هناك أيَّة حقيقة، كما أنَّ القِيَم في هذا الكون مستبطنةٌ في التأويلات التي يتبنَّاها كلُّ واحدٍ منَّا، وهي بحدِّ ذاتها لا تدلُّ علىٰ أيِّ معنىٰ ولا قيمة لها، لذا فهي ليست سوىٰ تأويل[3].

---

(١) المصدر السابق، ص ٤٣١.

(2) Gadamer Hans George. 1994, Truth and Method, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, New York: Countinum Poblish, p. 73.

(٣) بابك احمدي، ساختار وهرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات «گام نو»، ٢٠٠١م، ص ٨٧.

٣ - فهم النصِّ ليس منوطاً بالمؤلِّف ولا بقصده، فالنصُّ بحدِّ ذاته يُعتَبر مرتكزاً للفهم، والمؤلِّف بدوره مجرَّد مفسِّر لا غير، ولا يمكن اعتباره أفضل من سائر المفسِّرين لكونه قارئاً لما ألَّفه، فهو مثل أيِّ شخصٍ آخر يقرؤه، ومن ثَمَّ يكون معنىٰ «النصِّ» هو المعيار الوحيد في تفسيره[1].

لا شكَّ في أنَّ فهم النصِّ ذو ارتباطٍ وثيقٍ بالنطاق الفكري للمفسِّر وطبيعة الرؤية التي يتبنَّاها تجاه الموضوع، لذا يجب علىٰ قارئه طرح استفسارات وتساؤلات حوله في رحاب الأُفُق الفكري الذي يجول فيه كي يتمكَّن من فهم قصد كاتبه، ومن ثَمَّ ينبغي له التوليف بين دلالات النصِّ مع أفكاره الخاصَّة ليتسنَّىٰ له الحصول علىٰ مقدار من الإدراك النسبي بخصوصه.

إذن، عمليَّة تأويل النصِّ لا تتوقَّف عند حدٍّ نهائي، بل تتواصل مع مرور الزمان، وهذا يعني بطلان دعوىٰ من يدَّعي قدرتنا علىٰ فهم المغزىٰ النهائي والتامِّ له[2].

ثانياً: الهرمنيوطيقا الموضوعيَّة:

أُسلوب تأويل النصِّ الموضوعي - الهرمنيوطيقا الموضوعيَّة - في مقابل أُسلوب التأويل النسبي - الهرمنيوطيقا النسبيَّة -، ومن المؤكَّد أنَّ المفكِّر حينما يتبنَّىٰ نزعةً موضوعيَّةً فلا محيص له من الحركة وفق أُصولها ومرتكزاتها الأساسيَّة، وأهمّ خصوصيَّتين لها أنَّها تُؤكِّد علىٰ ثبوت الحقائق وتُميِّز بين المفسِّر والموضوع باعتبارهما أمرين متباينين؛ ويمكن تلخيص أهمّ أُصولها بما يلي:

١ - لكلِّ نصٍّ معنىٰ نهائي، وهو ذات مقصود المؤلِّف.

---

(1) Gadamer Hans George. 1994, Truth and Method, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, New York: Countinum Poblish, p. 193.

(2) Ibid, p. 73.

٢ - المعيار في تحديد الفهم الصائب للنصّ وتمييزه عن الفهم الخاطئ، هو انطباق فهم قارئه مع معناه الحقيقي؛ أي إنْ تعرَّف علىٰ قصد المؤلِّف ففهمه صائب وإنْ لم يتعرَّف عليه ففهمه خاطئ.

٣ - فهم النصِّ وتأويله يعتبران أمرين مستقلَّين عن شخصيَّة مفسِّره، فوظيفته الأساسيَّة هي امتلاك فهمٍ صائبٍ حول كلِّ نصٍّ يتعامل معه؛ لذا فإنَّ توجُّهاته الفكريَّة ورغباته الذاتيَّة يجب وأنْ لا تمتزج مع قصد المؤلِّف[1].

ثالثاً: أعلام الهرمنيوطيقا الموضوعيَّة:

فيما يلي نذكر أبرز شخصيَّتين من المفكِّرين اللذين تبنَّيا النهج الهرمنيوطيقي الموضوعي في تأويل النصوص:

١ - إميليو بتي (١٨٩٠ - ١٩٦٨م):

إميليو بتي عارض النزعة الهرمنيوطيقيَّة الفلسفيَّة ودافع عن النهج الهرمنيوطيقي المتقوِّم علىٰ الأُسُس والمعايير العلميَّة التي تتَّصف بطابع موضوعي يُعتَمد عليه في تفسير النصِّ وفهمه ضمن دائرة العلوم الإنسانيَّة، فقد وصف عمليَّة التأويل بأنَّها نشاط فكري يُراد منه فهم دلالة النصِّ ومعرفة قصد مؤلِّفه، وقال: إنَّ هذين الهدفين لا يمكن أنْ يتحقَّقا إلَّا من خلال شرح وتفسير كلامه كي يستطيع المفسِّر من بيان تفاصيله في إطار دلالي معتبر؛ وكما هو معلوم فالمنهجيَّة المتقوِّمة علىٰ النزعة السلوكيَّة وكذلك الهرمنيوطيقا الفلسفيَّة ليستا كذلك.

من جملة الآراء التي طرحها إميليو بتي في هذا المضمار أنَّ تأويل النصوص وكلِّ كلامٍ ذي دلالةٍ وفق أُسلوب هرمنيوطيقي موضوعي، يمكن أنْ يُطرَح ضمن أُطُر تفسيريَّة متنوِّعة تندرج ضمن أربع مرتكزات نظريَّة كالتالي:

---

(1) Jean Grodn, 1994, Introduction to Philosophical Hermeneutics, New Haven and London, Yale University Press, p. 126.

أ – تحليل لغوي في رحاب فقه اللغة.

ب – تحليل نقدي.

ج – تحليل سيكولوجي.

د – تحليل فنّي[١].

٢ – أريك دونالد هيرش (١٩٢٨م):

الباحث أريك دونالد هيرش هو أحد المؤيِّدين المتحمِّسين للنزعة الموضوعيَّة في تفسير النصوص، إذ أكَّد في نظريَّاته علىٰ ثبوت دلالة النصِّ، ودعا إلىٰ استكشاف قصد مؤلِّفه، ورأىٰ إمكانيَّة تحرِّي المفسِّر عمَّا إنْ كان النصُّ معتبراً من الناحية الزمانيَّة أو لا، وفي هذا السياق سلك نهجاً انتقاديًّا تجاه النزعات الهرمنيوطيقيَّة التي شاعت في القرن العشرين، حيث تركَّز نقده علىٰ الجانب الأدبي؛ وأهمّ كتاب ألَّفه في هذا المجال هو Validity in Interpretation ادَّعىٰ فيه بطلان قول من اعتبر النصَّ مستقلًّا من حيث المعنىٰ، وبرَّر ذلك بأنَّ المعنىٰ تابع لقصد المتكلِّم أو المؤلِّف، لذا لا يمكن لأحد بسط الحديث عنه فيما لو لم يأخذ قصد صاحب النصِّ بنظر الاعتبار.

وأمَّا محوريَّة فهم معنىٰ النصِّ فقد أناطها إلىٰ أُسلوب صياغته وكيفيَّة التعبير عن دلالته اللغويَّة، واعتبر هذا الفهم غير مرتبط بقصد مؤلِّف النصِّ، ثمّ استنتج من بحثه هذا أنَّ عمليَّة التأويل مقتصرة علىٰ بيان معناه اللغوي لا غير.

وبالنسبة إلىٰ نقد النصِّ، فقد أوعزه إلىٰ مرحلة ما بعد فهم معناه اللغوي، أي إنَّه مرتبط بالمعنىٰ المتحصِّل من الكلام لكون تقييم كلام الغير يعني بيان معناه اللغوي وفق معايير من خارج النصِّ[٢].

---

(١) أحمد واعظي، درآمدي بر هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، ص ٤٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٥٧.

رابعاً: هرمنيوطيقا أبو زيد في تفسير القرآن الكريم:

إنْ أردنا التعرُّف علىٰ أهمّ معالم النظريَّات الهرمنيوطيقيَّة التي تبنَّاها المفكِّر نصر حامد أبو زيد والأُصول التي اعتمد عليها في هذا المضمار، فلا بدَّ لنا من التحرّي بدقَّة وإمعان في آثاره التي تضمَّنت آراءه في تفسير القرآن الكريم؛ إذ من البديهي أنَّ استقصاء وجهات نظره في هذا السياق يتيح لنا بيان المعالم العامَّة لنهجة الهرمنيوطيقي المعتمد في تفسير كلام الله تعالىٰ، ومن هذا المنطلق سنشير فيما يلي إلىٰ أهمّ الأُسُس التي تقوَّم عليها نهجه في التأويل:

١ - النصُّ القرآني مجرَّد تجربة روحيَّة للنبيِّ محمّد ﷺ:

قال الله تعالىٰ في الآية ٥١ من سورة الشورىٰ: ﴿**وَما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ** ﴿٥١﴾﴾، استدلَّ نصر حامد أبو زيد من هذه الآية علىٰ أنَّ الوحي نزل علىٰ قلب النبيِّ محمّد ﷺ وخاطب ذهنه، لأنَّ الإلهام مرتبط بفكر الإنسان، لذا لا يمكن اعتبار الوحي قد نزل بذات الألفاظ الموجودة في القرآن الكريم، ممَّا يعني أنَّه كلام عربي جاد به لسان النبيِّ[١].

٢ - معنىٰ النصِّ سيَّال (متحرِّك):

نصر حامد أبو زيد سلك النهج الذي تبنَّاه اللغوي الشهير فرديناند دو سوسور وإثر ذلك فصل بين اللغة[٢] والكلام[٣]، لذا قال: إنَّ كلَّ كلامٍ ونصٍّ محدَّدين يدلَّان في واقعهما علىٰ نظامٍ لغوي معيَّنٍ - جزئي - مستبطنٍ في نظامٍ كلّي يحكم أذهان بعض البشر، وأكَّد علىٰ وجود ارتباط ديالكتيكي - جدلي - بين اللغة

---

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصِّ: دراسة في علوم القرآن، ص ٩٨ و٩٩.

(2) Language

(3) Parole

والكلام، ليستنتج من ذلك أنَّ النصوص الدِّينيَّة مرتبطةٌ من جهةٍ بالحقائق اللغويَّة والثقافية الخاصَّة بالمجتمعات التي تُولَد فيها بحيث تُؤثِّر عليها وتتأثَّر بها[١].

ووصف حركة النصِّ - تغيُّر دلالته علىٰ مرِّ العصور - قائلاً:

وليس معنىٰ القول بتأريخيَّة الدلالة تثبيت المعنىٰ الدِّيني عند مرحلة تشكيل النصوص، ذلك أنَّ اللغة - الإطار المرجعي للتفسير والتأويل - ليست ساكنةً، بل تتحرَّك وتتطوَّر مع الثقافة والواقع؛ وإذا كانت النصوص - كما سبقت الإشارة - تساهم في تطوير اللغة والثقافة من جانب أنَّها تُمثِّل (الكلام) في النموذج السوسيري، فإنَّ تطوُّر اللغة يعود ليُحرِّك دلالة النصوص وينقلها في الغالب من الحقيقة إلىٰ المجاز، وتتَّضح هذه الحقيقة بشكلٍ أعمق بتحليل بعض أمثلةٍ من النصِّ الدِّيني الأساسي، وهو القرآن[٢].

٣ - معرفة مغزىٰ النصِّ في نطاق الزمان:

فهم دلالة النصِّ برأي نصر حامد أبو زيد يقتضي علم المفسِّر بمعناه علىٰ ضوء الأوضاع الزمانيَّة لكلِّ حقبة تأريخيَّة، إلَّا أنَّ عمليَّة الفهم لا تتوقَّف عند هذا الحدِّ، بل لا بدَّ من اتِّخاذ خطوة أُخرىٰ للتعرُّف علىٰ مغزاه الحقيقي في الزمان المعاصر.

الجدير بالذكر هنا أنَّ الباحث كريستر ستاندال الذي حقَّق الكتاب المقدَّس أكَّد علىٰ ضرورة الفصل بين معنىٰ النصِّ في الماضي ومغزاه في العصر الحاضر[٣].

---

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، لبنان، بيروت، منشورات المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م، ص ١٩٣ و١٩٤.

(٢) المصدر السابق، ص ١٩٨.

(3) Stendahl Krister, 1966, Method in the Study of Biblical Theology, In the Bible in Modem Scholarship, ed. Philip Hyatt, New York: Abingdon Press, p. 196 - 209.

أبو زيد ضمن المباحث الهرمنيوطيقيَّة التي طرحها علىٰ صعيد كيفيَّة فهم دلالة النصِّ، أكَّد علىٰ ضرورة اتِّخاذ خطوتين أساسيَّتين هما:

أ – العودة إلىٰ دلالة النصِّ في سياقه التأريخي ونسيجه الثقافي.

ب – فهم مغزىٰ النصِّ علىٰ أساس مقتضيات العصر(١).

وقال في هذا السياق: إنَّ الدلالة التأريخيَّة للنصِّ ثابتة لا تتغيَّر، إلَّا أنَّ مغزاه هو الذي يكون عرضةً للتحوُّل والتغيير رغم ارتباطه بسياق الكلام؛ أي إنَّه متقوِّم علىٰ دلالة النصِّ لحظة تكوينه وتابع للسياق، كما أنَّه ينمُّ عن الارتباط بين القارئ والدلالة النصِّيَّة. وعلىٰ هذا الأساس اعتبر قارئ النصِّ – المفسِّر – يفي بدور كبير في مجال بيان مغزاه إلىٰ جانب دوره في استكشاف دلالته التأريخيَّة، لذا لو أنَّه لم يتطرَّق إلىٰ بيان المغزىٰ ففي هذه الحالة يقتصر دوره التفسيري علىٰ استكشاف دلالة النصِّ التأريخيَّة فقط، وبالتالي لا يُعتَبر مفسِّراً، لكون هذه الدلالة ثابتة ومحدَّدة؛ يضاف إلىٰ ذلك أنَّ فهم المغزىٰ يختلف من مفسِّرٍ أو قارئ إلىٰ آخر طبقاً للأوضاع التأريخيَّة والاجتماعيَّة الحاكمة في كلِّ عصر، وهذه الميزة برأيه تجعل عمليَّة التفسير غير متناهية كما تسفر عن تنوُّع التفاسير وعدم اقتصارها علىٰ نمطٍ واحدٍ.

إذن، مغزىٰ النصِّ يُطرَح بشكلٍ متباينٍ من شخصٍ إلىٰ آخر، ولا يكون علىٰ نسقٍ واحدٍ في جميع الأحيان؛ لأنَّه مرتبط بمدىٰ سعة نطاق الدلالات اللغويَّة والتغييرات السياسيَّة والاجتماعيَّة التي تطرأ في كلِّ مكانٍ وزمانٍ(٢).

ومن جملة الآراء التي تبنَّاها في هذا المجال أنَّ استكشاف المعنىٰ التأريخي للنصِّ

---

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصِّ: دراسة في علوم القرآن، ص ٢٣٠.

(٢) نصر حامد أبو زيد، المنهج الوافي في فهم النصوص الدِّينيَّة، لبنان، بيروت، منشورات «الهلال»، ١٩٩٢م، ص ٥٦.

يُعتَبر مرتكزاً أساسيًّا في عمليَّة تفسير القرآن الكريم، لكنَّه لا يُعَدُّ كافياً لإيجاد فهمٍ ذي طابعٍ جديدٍ يتناسب مع الظروف والأوضاع المعاصرة، لذا لا فائدة من تأويل مفسِّر النصِّ القرآني في العصر الحديث إلَّا إذا كان جديداً من نوعه، والجدير به توضيح رؤيته الخاصَّة بعمليَّة التأويل لقرَّاء آثاره وإعلامهم بالمراحل التي يجب وأنْ تتكامل في رحابها.

وقال: إنَّ مصطلح «تأويل» له دلالتان: إحداهما مشتقَّة من «آل الشيء يؤول أَوْلاً ومآلاً» وتعني العودة، لذا فهو من الفعل «آل»، وحروفه الأساسيَّة هي «أَوَلَ»، ويعني إعادة الأمر إلىٰ علله وأسبابه. وفي كتابه «مفهوم النصِّ دراسة في علوم القرآن» قال: إنَّ التأويل يعني إظهار المعنىٰ الكامن في إحدىٰ الظواهر أو أحد الأحداث بحيث يتمُّ علىٰ أساسه بيان جذوره والأسباب التي أدَّت إلىٰ نشأته[1]؛ وفي هذا السياق قال: إنَّه مشتقٌّ لغوياً من «آل الشيء أَوْلاً وإيلاءً» بمعنىٰ إصلاح الأُمور وتدبيرها؛ ثمّ استدلَّ من هذا المعنىٰ علىٰ أنَّه يدلُّ علىٰ بلوغ الهدف بالعناية والتدبير والإصلاح[2].

وأمَّا بالنسبة إلىٰ المعنىٰ الاصطلاحي للتأويل المشار إليه في القرآن الكريم، فقد قال: إنَّه يدلُّ علىٰ العاقبة والنتيجة، واستشهد في هذا المجال بالآية ٣٥ من سورة الإسراء: ﴿**وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً** ﴿٣٥﴾﴾.

الرؤية الهرمنيوطيقيَّة التي تبنَّاها هذا المفكِّر المصري ونظريَّته الخاصَّة بمفهوم التأويل وما له من فوائد عمليَّة، جعلته يطرح نظريَّة فهم مغزىٰ النصِّ القرآني إلىٰ جانب استكشاف دلالته التأريخيَّة، حيث أكَّد علىٰ ضرورة أنْ يكون المغزىٰ متناسباً

(١) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصِّ: دراسة في علوم القرآن، ص ٢٢٩.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٣٠؛ نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، ص ١١١.

مع النسيج الثقافي والاجتماعي المعاصر لعمليَّة التأويل؛ وقال موضِّحاً الاختلاف بين المعنىٰ والمغزىٰ:

المعنىٰ يُمثِّل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص الناتج عن تحليل بنيتها اللغويَّة في سياقها الثقافي، وهو المفهوم الذي يستبطنه المعاصرون للنصِّ من منطوقه؛ وبعبارة أُخرىٰ يمكن القول: إنَّ المعنىٰ يُمثِّل الدلالة التأريخيَّة للنصوص في سياق تكوينها وتشكُّلها، وهي الدلالة التي لا تثير كثير خلافٍ بين متلقّي النصِّ الأوائل وقُرَّائه، لكنَّ الوقوف عند دلالة المعنىٰ وحدها يعني تجميد النصِّ في مرحلة محدَّدة وتحويله إلىٰ أثرٍ أو شاهدٍ تأريخي؛ ولأنَّ للنصوص الدِّينيَّة في الثقافة المعنيَّة مكانة معرفيَّة متميِّزة، فإنَّ دلالتها لا تتوقَّف عن الحركة، وكثيراً ما يقع الصراع بين القوىٰ الاجتماعيَّة المختلفة بين أبناء الدِّين الواحد ويكون الخلاف حول دلالة النصوص وجهاً من أوجه ذلك الصراع، بل أبرز أوجهه وتجلّياته(١).

كما ادَّعىٰ في نظريَّته الهرمنيوطيقيَّة أنَّ الاختلاف بين المعنىٰ والمغزىٰ هو علىٰ غرار الاختلاف الذي أشار إليه أريك دونالد هيرش بين meaning وsignificance في نظريَّته الهرمنيوطيقيَّة(٢)، ولكن مع ذلك ليس هناك أيُّ انسجامٍ بين هاتين النظريَّتين، لأنَّ مفهوم meaning أي المعنىٰ أو المفهوم اللغوي في نظريَّة هيرش يتعيَّن طبقاً لقصد المؤلِّف باعتبار أنَّه أمر ثابت لا يمكن أنْ يطرأ عليه تغيير، لذا فهو لا يمتُّ بصلةٍ إلىٰ أيِّ أمرٍ آخر خارجٍ عن هذا الإطار، أي إنَّه مرتبط بقصد المؤلِّف بالتمام والكمال؛ في حين أنَّ مراد أبو زيد من المعنىٰ هو تجريد المؤلِّف من قصده الذي صاغ النصَّ تبعاً له، لذا فهو يتَّخذ موقفاً نظريًّا مغايراً بالكامل لما طرحه هيرش في هذا

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، ص ٢١٧.

(٢) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصِّ: دراسة في علوم القرآن، ص ٢٢٩.

المضمار، حيث اعتبر الأوضاع الاجتماعيَّة والنسيج الثقافي إلىٰ جانب الفهم الذي يتلقَّاه المعاصرون من النصوص مرتكزاً في تأويل كلِّ نصٍّ وفهم دلالته[١].

فضلاً عن الاختلاف أعلاه، هناك اختلاف آخر بين هذين المفكّرين يكمن في المراد من مغزىٰ النصِّ، فالمفكّر الغربي أريك دونالد هيرش قال: إنَّ المعنىٰ الانضمامي - المغزىٰ - يعمُّ جميع الاحتمالات التي يمكن أنْ تُطرَح إلىٰ جانب المعنىٰ الأساسي الذي قصده المؤلِّف، وبما في ذلك آراؤه النقديَّة وحكمه علىٰ الأُمور وتغيير وجهات نظره التي طرحها في نصٍّ سابقٍ في ذات سياق هذا النصِّ، كما يشمل احتمالات أُخرىٰ مثل التساؤلات التي تُطرَح حول النصِّ وتطبيق دلالته علىٰ الظروف والأوضاع المعاصرة؛ بينما المغزىٰ برأي المفكّر الشرقي نصر حامد أبو زيد لا يُعتَبر أمراً انضماميًّا يُدرَج إلىٰ جانب المعنىٰ الأساسي، بل هو الغاية التي تستحصل من قراءة النصِّ[٢].

وفيما يلي نذكر عدداً من الأُسُس الهرمنيوطيقيَّة التي طرحها نصر حامد أبو زيد:

أ - استكشاف معنىٰ النصِّ في نطاقه الزمان:

أكَّد أبو زيد في نظريَّته الهرمنيوطيقيَّة علىٰ ضرورة فهم النصِّ القرآني تأريخيًّا، أي في نطاق زمان عملية التأويل، فهو قد تكوَّن برأيه علىٰ أساس واقعٍ ثقافيٍّ خاصٍّ؛ والواقع برأيه عبارة عن مفهومٍ عامٍّ ذي دلالات شموليَّة تعمُّ القضايا الاقتصاديَّة والاجتماعيَّة والسياسيَّة والثقافيَّة وغيرها، لذا فهو إضافةً إلىٰ شموله من كان يتلقَّىٰ الوحي، يشمل مخاطبيه في تلك الحقبة الزمنيَّة[٣]؛ ومن هذا المنطلق

---

(١) أحمد واعظي، نقد تقرير نصر حامد أبو زيد از تاريخمندي (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «قرآن شناخت» الفصليَّة، إيران، قم، منشورات الإمام الخميني (ره)، ص ٥٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٥٦.

(٣) نصر حامد أبو زيد، معناي متن (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة مرتضىٰ كريمي نيا، إيران، طهران، منشورات «طرح نو»، ٢٠٠٤م، ص ٧١ و٧٢.

اعتبر القرآن الكريم نتاجاً ثقافيًّا تأثَّر في بادئ الأمر بالأوضاع والظروف الزمكانيَّة إبَّان عصر النزول، وبعد أنْ تحوَّل إلىٰ نصٍّ حاكمٍ وغالبٍ، اعتُبِرَ معياراً تُقيَّم علىٰ أساسه مشروعيَّة النصوص الأُخرىٰ[1].

وقال: إنْ أردنا فهم النصِّ القرآني باعتباره نتاجاً ثقافيًّا فلا محيص لنا من إعادة قراءة الآفاق التأريخيَّة التي تزامنت مع تكوينه باعتبارها مؤشِّراً علىٰ وجود علاقة جدلية - ديالكتيكيَّة - بينه وبين الواقع آنذاك؛ والأُفُق التأريخي القرآني يندرج ضمن مستويين أساسيَّين، هما:

المستوىٰ الأوَّل: نزول النصِّ (القرآن الكريم) بأكمله، وقوامه أفاق اجتماعيَّة وسياسيَّة ودينيَّة وفكريَّة وثقافيَّة، وهنا لا بدَّ للمفسِّر من مقارنة أوضاع الجزيرة العربيَّة مع الأوضاع التي كانت سائدةً في إمبراطوريتي الروم وفارس، كذلك مع واقع الديانتين اليهوديَّة والمسيحيَّة، ومع الواقع الاقتصادي لقبيلة قريش آنذاك؛ وما إلىٰ ذلك من مسائل شبيهة أُخرىٰ.

المستوىٰ الثاني: نزول النصِّ تدريجيًّا، وفيه يتمكَّن المفسِّر من بيان المنشأ التأريخي للمضمون القرآني بشكلٍ منهجي ومنسجم[2].

وأناط عمليَّة استكشاف المعنىٰ التأريخي للنصِّ القرآني بشكلٍ خاصٍّ إلىٰ الاعتماد علىٰ عدَّة أساليب، مثل معرفة أسباب نزوله، والحكمة من تقدُّم بعض آياته وتأخُّر بعضها الآخر، وتحليل مداليل الآيات المكِّيَّة والمدنيَّة؛ وما إلىٰ ذلك من مبادئ أُخرىٰ[3].

ب - استكشاف معنىٰ النصِّ علىٰ ضوء زمان تأويله (الأُفُق التأريخي للمفسِّر):

نصر حامد أبو زيد اتَّفق مع جادمير في نظريَّته التي اعتبر فيها الأُفُق التأريخي

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٩.

(٢) محمّد موسوي، هرمنوتيك به مثابه روش در علوم سياسي (باللغة الفارسيَّة)، ص ١٣٨ و١٣٩.

(٣) نصر حامد أبو زيد، معناي متن (باللغة الفارسيَّة)، ص ١٤٥ و١٧٩ و٢٠٩.

للمفسِّر - النطاق الثقافي والفكري لقارئ النصِّ - ثمرةً للتبادل المعرفي بين معنىٰ النصِّ في أُفُقه التأريخي وبين رؤية المفسِّر بالنسبة إلىٰ دلالته؛ ممَّا يعني ارتباط الآفاق مع بعضها؛ وعلىٰ هذا الأساس أكَّد علىٰ أهمّيَّة الأخذ بعين الاعتبار الحيِّز الزماني لمفسِّر النصِّ أو قارئه؛ لأنَّ ذلك يعيننا علىٰ فهم دلالة النصِّ، ويترتَّب علىٰ هذا الكلام القول بتعدُّد القراءات التي تُطرَح حول الدِّين، أي إنَّ كلَّ شخصٍ يمكن أنْ يفهم الدِّين بشكل مختلف عن غيره.

الفيلسوف الألماني هانس جورج جادامير[1] اعتبر نظريَّات المفسِّر وآراءه الخاصَّة أساساً لفهمه الصائب أو الخاطئ بالنسبة إلىٰ النصِّ، فعمليَّة التأويل برأيه تتقوَّم علىٰ فهم مسبق وثابت من حيث الزمان، لذا فهي عادةً ما تتقوَّم علىٰ أحد الأعراف الاجتماعيَّة السائدة في عصر تكوين النصِّ، وهذا هو الأُفُق التأريخي المفترض للنصِّ؛ لذا لا يمكن القول: إنَّ فرضيَّاته ومعتقداته الشخصيَّة تحول دون فهم دلالة النصِّ، بل هي شرط أساسي لفهمه، إذ لا طائل من السعي لفهم المضمون دون افتراض مسبق، فكلُّ أمر أو نصٍّ يمكن أنْ يُفسَّر وفق وجهة نظر معيَّنة ضمن أُفُقٍ جديدٍ، وعمليَّة التفسير بطبيعتها تقتضي مزج الآفاق - آفاق الماضي والحاضر - مع أُفُقي فهم المفسِّر وذات النصِّ.

الجدير بالذكر هنا أنَّ أُفُق فهم المفسِّر ليس ثابتاً، بل هو عرضة للتغيير والإصلاح بشكل متواصل ضمن مختلف الظروف التي تتمُّ عمليَّة التأويل في رحابها، لذا ليس هناك أيُّ تفسير حقيقي وقطعي بحيث يقال: إنَّه نهائي، وبالتالي لا يمكننا ادِّعاء أنَّ تأويلنا هو الصائب أو الأرجح بين سائر التأويلات السابقة التي طُرِحَت حول ذات النصِّ؛ وعلىٰ هذا الأساس يقال: إنَّ تأويلاتنا والأحكام التي نصدرها علىٰ أساسها بهدف تقييم التأويلات السابقة، سوف تكون مستقبلاً

---

(1) Hans Georg Gadamer

عرضةً للتقييم من قِبَل مفسِّرين آخرين، وهكذا تتواصل عمليَّة التأويل لتطرح تفاسير وآراء جديدة حول النصِّ.

إحدىٰ المؤاخذات الجادَّة التي تُطرَح علىٰ نظريَّة أبو زيد المستوحاة من آراء جادامير، أنَّها نسبويَّة الطابع، إذ نستشفُّ منها أنَّ الحقيقة المطلقة تُصوَّر وكأنَّها مجرَّد أمرٍ ذهني؛ ولكنَّه رغم ذلك أكَّد علىٰ وجود أُصول عامَّة اعتبرها أساساً لطرح تأويل معتبر وقوامها ارتباط المغزىٰ الصائب للنصِّ مع معناه الأساسي؛ ومن هذا المنطلق استنتج أنَّ فهم المفسِّر يُسهِّل طرح بيانٍ مقبولٍ للارتباط الكائن بين مغزىٰ النصِّ وتأويله الصائب، وهذا التأويل يبقىٰ معتبراً ما دام متناسقاً مع القواعد والأُصول الإبستمولوجيَّة المعتمدة في الأوساط العلميَّة(١)؛ لذا استدلَّ من ذلك أنَّ عمليَّة التأويل تثمر عن موضوعيَّة أُسلوب المفسِّر، لكنَّ هذه الموضوعيَّة ليست مطلقةً، وإنَّما تدور في فلك النسيج الثقافي الحاكم في زمان ومكان تفسير النصِّ(٢).

وبما أنَّ منهجه الهرمنيوطيقي يتمحور حول استكشاف معنىٰ تأريخي ثابت، فقد اعتبره موضوعيًّا، فقد ادَّعىٰ أنَّ هذا المعنىٰ التأريخي علىٰ ارتباط دائم بالمغزىٰ الذي يُدركه المفسِّر في عصره، والمغزىٰ بطبيعته يجب وأنْ يكون منسجماً مع الظروف الزمانيَّة للمفسِّر.

هذا هو رأيه بالنسبة إلىٰ أُسلوبه الذي اتَّبعه في تأويل النصِّ الدِّيني، لكنَّ الحقيقة علىٰ خلاف ذلك، فلو أمعنَّا النظر في آثاره لوجدنا نسبويَّة جادامير تطغىٰ عليها، ناهيك عن أنَّه صرَّح في العديد منها بكون المعنىٰ التأريخي ذا ارتباط صرف بالماضي - أي زمان تكوين النصِّ - وبالتالي لا فائدة منه في العصر الحاضر، لذا

---

(١) - Abu Zayd, 1998, Divine Attributes in the Quran: some poetic aspects, Islam and Modernity: Musli Intellectual Respond. Eds. John Cooper, London: I. B. Tauris, p. 200 - 201.

(٢) نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصِّ: دراسة في علوم القرآن، ص ٢٤٠.

يجب علىٰ المفسِّر طرح تأويل جديد له علىٰ ضوء الأوضاع والظروف الثقافيَّة والاجتماعيَّة السائدة في عصره، وهذا التأويل برأيه ينبغي وأنْ يتضمَّن مغزىٰ يتناسب مع مقتضيات العصر. كما هو واضح من كلامه فمغزىٰ النصِّ الواحد ليس ثابتاً، بل متعدِّد ويتغيَّر من زمانٍ إلىٰ آخر؛ لكنَّه مع ذلك صائب مهما تنوَّعت الآراء في مختلف الأزمنة؛ والسبب الذي دعاه لتبنّي هذه الآراء هو اعتقاده بضرورة تناغم المغزىٰ المستلهم من النصِّ مع ظروف العصر التي تحفُّ المفسِّر والقارئ، حيث ادَّعىٰ أنَّه لا ضير في ذلك من طرح آراء متنوِّعة، بل وحتَّىٰ متناقضة فيما بينها.

فضلاً عمَّا ذُكِرَ فقد رأىٰ أنَّ الارتباط بين المغزىٰ والمعنىٰ التأريخي - دلالة النصِّ في نطاق الزمان - في منهجه الهرمنيوطيقي، يبقىٰ علىٰ حاله، كما وصف منهجه هذا بكونه موضوعيًّا؛ لكنَّ ادِّعاءاته هذه ليست صحيحةً، إذ نجد في آثاره الكثير من الآراء التي تجاهلت المعنىٰ التأريخي للنصِّ واكتفت بنمطٍ من القراءة الجديدة التي يمكن أنْ تُطرَح حوله، وهي قراءة خارجة عن ذات النصِّ لكونها فُرِضَت عليه من جانب لا يمتُّ له بصلةٍ تُذكر، وهذا الفهم النسبي الجديد يتعارض بشكلٍ صريحٍ مع المراد من النصِّ الدِّيني؛ ومن هذا المنطلق نذكر في المباحث التالية نماذج من استنتاجاته التفسيريَّة ذات الطابع النسبي.

خامساً: تبعات السير علىٰ نهج هرمنيوطيقا أبي زيد:

- نسبيَّة فهم النبيِّ ﷺ وعدم قدسية رسالته:

الفائدة الأساسيَّة التي تتحقَّق من تفسير القرآن الكريم ومعرفة مقاصده برأي نصر حامد أبو زيد، هي فهم المغزىٰ الذي يتناسب مع الظروف والأوضاع الزمانيَّة التي يعيش المفسِّر في كنفها، وأناط تحقُّق هذا التناسب في الفهم إلىٰ المفسِّر بنفسه حتَّىٰ وإنْ كانت النتيجة التي توصَّل إليها تختلف مع السُّنَّة النبويَّة المتناقلة

في السيرة والحديث، لأنَّ الفهم برأيه يُعَدُّ أمراً نسبيًّا، وعلىٰ هذا الأساس قال: إنَّ فهم النبيِّ ﷺ بحدِّ ذاته قد تبلور علىٰ ضوء إحدىٰ القراءات التي تبنَّاها شخصيًّا، ممَّا يعني أنَّ المفسِّر غير ملزم بالتنازل عن رأيه والتضحية باستنتاجته في سبيل تبنّي رأي النبيِّ؛ ومن جملة ما ذكره في هذا السياق ضمن كتاب «نقد الخطاب الدِّيني» ما يلي:

النصُّ منذ لحظة نزوله الأُولىٰ - أي مع قراءة النبيِّ له لحظة الوحي - تحوَّل من كونه (نصًّا إلهيًّا) وصار فهماً (نصًّا إرشاديًّا)، لأنَّه تحوَّل من التنزيل إلىٰ التأويل.

إنَّ فهم النبيِّ للنصِّ يُمثِّل أولىٰ مراحل حركة النصِّ في تفاعله بالعقل البشري، ولا التفات لمزاعم الخطاب الدِّيني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتيَّة للنصِّ، علىٰ وجود مثل هذه الدلالة الذاتيَّة(١).

بما أنَّ أبو زيد اتَّبع نهجاً وضعيًّا تجريبيًّا لدىٰ طرح نظريَّاته، فقد شكَّك بحقيقة الوحي المنزل علىٰ النبيِّ ﷺ ولم يكن يتفاعل مع فكرة أنَّه امتلك إدراكاً متعالياً يفوق إدراك سائر البشر؛ ولكن لا نعلم ما إنْ كان غافلاً عن كون علم النبيِّ حضوريًّا أو أنَّه تجاهل ذلك! فالواقع الثابت هو أنَّ الوحي الإلهي الذي تلقَّاه كان من سنخ العلم الحضوري وليس الحصولي، لكن مع ذلك نجد هذا المفكِّر المصري قد أصرَّ علىٰ تجريد تأويل النبيِّ من قدسيَّته زاعماً أنَّ الاعتقاد بكون فهمه مطلقاً ومقدَّساً يُعَدُّ ضرباً من الشرك، لذلك قال:

إنَّ مثل هذا الزعم يُؤدّي إلىٰ نوعٍ من الشرك من حيث إنَّه يطابق بين المطلق والنسبي، وبين الثابت والمتغيِّر؛ حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الإنساني لهذا القصد ولو كان فهم الرسول.

---

(١) نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، ص ٤٦.

إنَّه زعم يُؤدّي إلىٰ تأليه النبيِّ، أو إلىٰ تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشراً، والتركيز علىٰ حقيقة كونه نبيًّا[١].

سادساً: نموذج من هرمنيوطيقا أبو زيد في تفسير القرآن (آيات حقوق المرأة):

لا شكَّ في أنَّ حقوق المرأة تُعتَبر واحدةً من المسائل الحسَّاسة في التشريع الإسلامي، والباحث الغربي فاليري هوفمان[٢] أدرجها ضمن أهمّ المسائل المثيرة للبحث والجدل علىٰ صعيد الحقوق الشرعيَّة الإسلاميَّة واعتبرها سبباً لانتقادها، لذلك اقترح طرح قراءة جديدة لها ضمن نطاق فكري معاصر[٣].

وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أنَّ نصر حامد أبو زيد ألَّف كتابين حول هذا الموضوع، أحدهما «المرأة في خطاب الأزمة»، والآخر «دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة»، وأكَّد في هذا المضمار علىٰ أنَّ الرؤية الإسلاميَّة للمرأة عاريةٌ من البعد الاجتماعي؛ وبعبارة أُخرىٰ فالأحكام الشرعيَّة الإسلاميَّة برأيه تجاهلت واقع المرأة الاجتماعي[٤]، وبالرغم من أنَّه أقرَّ بوجود اختلاف بين الرجل والمرأة، لكنَّه شدَّد علىٰ ضرورة الملائمة بين هذا الاختلاف وبين الظروف والأوضاع الثقافيَّة والاجتماعيَّة المعاصرة[٥]، ولدىٰ بيانه تفاصيل الموضوع بادر في بادئ الأمر إلىٰ طرح الأُصول والقواعد العامَّة التي لها ارتباط مؤثِّر بحقوق المرأة، ومن هذا المنطلق جعل المساواة بين الرجل والمرأة مرتكزاً له في الآراء التي تبنَّاها بهذا

---

(١) المصدر السابق، ص ٦٤.

(2) Valleri J. Hoffman

(3) Hoffman Valerie J. , 1982, Quranic Interpretation and Modesty Norms for Women, In The Shaping of an American Islamic Discourse, p. 89.

(٤) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، لبنان، بيروت، منشورات المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م، ص ٨٠.

(٥) المصدر السابق.

الخصوص معتبراً أنَّ هذا المرتكز يجب وأنْ يُتَّخذ كأساسٍ لبيان واقع الخطاب القرآني حول الذَّكَر والأُنثىٰ[١]. ثمّ قارن بين القرآن الكريم والتوراة، وأشار إلىٰ أنَّ الشيطان قد خدع حوَّاء بحسب ما ورد في التوراة، وهي بدورها أغوت آدم عليه السلام كي يأكل من الشجرة المحرَّمة؛ في حين أنَّ المضمون القرآني نستشفُّ منه التأكيد علىٰ اشتراكهما بشكلٍ متكافئ في هذه المعصية وبالتالي الهبوط من الجنَّة إلىٰ الأرض ممَّا يعني استحقاقهما عقاباً متساوياً. ومن ضمن المباحث التي طرحها في هذا المضمار أنَّ المفسِّرين المسلمين القدماء قد أقحموا قَصص التوراة وسائر الإسرائيليَّات حين تفسيرهم القرآن الكريم[٢].

من جملة الشواهد التي ساقها لإثبات مبدأ تساوي الرجل والمرأة، أنَّ آدم عليه السلام وحوَّاء قد خُلِقَا من نفس واحدة كما جاء في الآية الأُولىٰ من سورة النساء: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللهَ الَّذِي تَسَائَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً ۝١**﴾، لذلك رفض ادِّعاء من قال: إنَّ المرأة خُلِقَت من ضلع الرجل الأيسر، معتبراً هذا الكلام مقتبساً من التصوُّرات الأُسطوريَّة التي استحوذت علىٰ أذهان المفسِّرين الأوائل من أمثال الطبري، وعلىٰ هذا الأساس اعتبر تفاسيرهم غير ناجعة في العصر الحديث، لكونها زاخرة بالمعتقدات والأفكار الخاصَّة بذلك الزمان؛ وبهذا استنتج ضرورة إعادة قراءة التراث الإسلامي بشكلٍ عامٍّ والقرآني بشكلٍ خاصٍّ وفق رؤية عصريَّة جديدة تتقوَّم علىٰ أُسُس ومبادئ عقليَّة بعيداً عن التقديس المبالغ فيه والتقليد الأعمىٰ الذي يضلُّ الناس[٣].

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٠٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق، ص ٢٣.

١ - قيمومة الرجل علىٰ المرأة:

قال تعالىٰ في كتابه الكريم: ﴿**الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ**﴾[1]، غالبيَّة المفسِّرين استندوا إلىٰ هذه الآية المباركة لإثبات أنَّ الرجل هو المشرف علىٰ الأُسرة والقيِّم فيها، واستدلُّوا بعبارة ﴿**بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ**﴾ علىٰ أنَّ الله تعالىٰ قد فضَّل الرجال علىٰ النساء وجعل القيمومة لهم، وفي هذا السياق ذكر كلُّ واحدٍ منهم أدلَّة ارتآها مناسبةً لإثبات صواب هذا الحكم الإلهي؛ إلَّا أنَّ نصر حامد أبو زيد أكَّد علىٰ ضرورة التعامل مع هذه الآية وفق ظروف العصر باعتبار أنَّها تصف واقع المرأة في عصر تكوين النصِّ القرآني، ومن هذا المنطلق قال:

إنَّ ترجيح الرجل علىٰ المرأة لا يُعَدُّ حكماً دينيًّا مطلقاً، بل هو مجرَّد انعكاس للواقع الذي عاشه الناس آنذاك، لذا لا بدَّ من تشذيبه وتعديل مساره في العصر الحديث كي نتمكَّن من معرفة واقع الخطاب القرآني بالنسبة إلىٰ حقوق المرأة التي يجب وأنْ تنصبَّ في إطارٍ متساوٍ مع الرجل[2].

وفي هذا السياق قال: إنَّ المعنىٰ اللغوي لكلمة «قوَّام» هو تولِّي المسؤوليَّة الاجتماعيَّة والاقتصاديَّة، وهذا الأمر متاح إلىٰ الرجل والمرأة علىٰ حدٍّ سواء، لذا فالمفهوم القرآني من الكلمة يُؤكِّد علىٰ أنَّ المعيار في تولِّي هذه المسؤوليَّة هو الأفضليَّة والقدرة علىٰ الإنفاق بغضِّ النظر عن الجنس.

٢ - إرث المرأة:

سياق الآية ٣٤ من سورة النساء والتي أشرنا إلىٰ جانب من تفاصيلها في المبحث السابق، له تأثير علىٰ مسألة الإرث برأي أبو زيد، في حين أنَّ الآيات ٧ إلىٰ

---

(١) سورة النساء، الآية ٣٤.

(٢) نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، ص ٢١٤.

١١ من ذات السورة تشير إلىٰ أسباب نزولها التي تناقلتها الروايات والتي تتمحور حول موضوع الإرث في الفترة التي سبقت ظهور الإسلام؛ وعلىٰ هذا الأساس استنتج أنَّ التعاليم الشرعيَّة الإسلاميَّة بهذا لخصوص تتعارض مع الأعراف والتقاليد الموروثة من العصر الجاهلي والتي تمنح القيموميَّة للرجل، فالمرأة بحسب الأحكام الإسلاميَّة هي الأصل في تقسيم الإرث، إلَّا أنَّ النصَّ القرآني منح الرجل ضعف سهم المرأة في هذا المجال[1]؛ وأوَّل ذلك قائلاً بأنَّ القرآن أشار إلىٰ الحدِّ الأعلىٰ من سهم الرجل بحيث لا يمكن تجاوزه إلىٰ مستوىٰ يفوق ذلك، وفي الحين ذاته عيَّن الحدَّ الأدنىٰ الذي تستحقُّه المرأة والذي لا يمكن أنْ يكون أقلّ من نصف ما تمَّ تعيينه للرجل؛ وعلىٰ ضوء هذا الاستدلال قال:

إنَّ الخطاب العامَّ في القرآن الكريم والسورة التي يدور حولها البحث هو بيان الخلفيَّة الأساسيَّة للتساوي بين حقوق الجنسين[2].

وممَّا قاله حول هذا الموضوع:

النسيج التأريخي ومدلول الآيات يشيران إلىٰ أنَّ هدف القرآن من تحديد مقدار الإرث هو بيان سهم الرجل منها وليس المرأة، إذ إنَّ الرجال قديماً كان لهم الحظُّ الأوفر في نيل حقوق أكثر بينما النساء لم يكن نصيبهنَّ سوىٰ الحصول إلَّا علىٰ مقدار أقلّ؛ لذا يمكن القول: إنَّ هذه التقسيمات أُريد منها إيجاد مساواة اجتماعيَّة ولا تهدف إلىٰ تفضيل الرجل علىٰ المرأة. ومن المؤكَّد أنَّنا لو استنتجنا من هذه الآيات أنَّها نزلت فقط لتعيين مقدار سهم المرأة من الإرث، فلا بدَّ من تسرية دلالتها علىٰ جميع الأحكام الدِّينيَّة الأُخرىٰ، ومن ثَمَّ لا محيص لنا من الإذعان إلىٰ أنَّ قيمة المرأة نصف قيمة الرجل، وبعبارة

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٢.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٣٣ و٢٣٤.

أُخرىٰ فالقيمة الإنسانيَّة للرجل والمرأة تُحدَّد وفق ما ذُكِرَ علىٰ أساس ما يستحقُّه كلُّ واحدٍ منهما من سهم الإرث[1].

٣ - شهادة المرأة في المحاكم:

وأمَّا بالنسبة إلىٰ الحكم الشرعي الخاصِّ بشهادة المرأة في المحاكم، فقد تبنَّىٰ نصر حامد أبو زيد ذات وجهة النظر التي تبنَّاها علىٰ صعيد مسألة الإرث كما قرَّرنا في المبحث السابق، وتجدر الإشارة هنا إلىٰ أنَّ غالبيَّة مفسِّري القرآن الكريم استدلُّوا من الآية ٢٨ في سورة البقرة علىٰ كون شهادة رجل واحد في المحكمة تعادل شهادة امرأتين، إلَّا أنَّه رفض هذا الاستدلال وادَّعىٰ أنَّ الآية لا تدلُّ علىٰ ما تصوَّر المفسِّرون، بل إنَّ فحواها يتمحور حول المعاملات الماليَّة التي كانت غامضة للنساء إبَّان عصر النزول، فالسياق القرآني برأيه قد تغيَّر في العصر الحاضر بعد أنْ اختلفت الأوضاع بالكامل، إذ النساء أصبحن متواجدات إلىٰ جانب الرجال في شؤون الحياة كافَّةً بحيث يمكن القول: إنَّ الجنسين متساويان في التكاليف والأعمال، وأحياناً تكون عصا السبق للنساء دون الرجال[2].

وفي هذا السياق انتقد الرأي المشهور بين الفقهاء في باب شهادة المرأة في المحاكم، وقال:

إنَّ بعض الأحكام الشرعيَّة مثل شهادة النساء حين القضاء أو حرمانهنَّ من بعض الأعمال التي يُتصوَّر أنَّ نساء أهل البيت لم يقمن بها مثل القضاء - رغم أنَّ القرآن تطرَّق بالتحديد إلىٰ مسألة الشهادة فقط - هي في الواقع مجرَّد نقلٍ لبيان لسان حال النساء في فترة تكوين النصِّ القرآني، لذا ليس من الجدير اعتبارها بمثابة قانون أزلي نُقيِّد المرأة بأغلاله؛ فمن يدَّعي أنَّها عاجزة

---

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٣٥.

عن تحمُّل المسؤوليَّة أو أداء ذات دور الرجل في المجتمع، فهو يحذو حذو الذين طرحوا هذا الرأي في العصور السالفة[١].

٤ - تعدُّد الزوجات:

المسألة الأُخرىٰ التي طُرِحَت من قِبَل نصر حامد أبو زيد للبحث والتحليل علىٰ صعيد حقوق المرأة، هي تعدُّد الزوجات، حيث ادَّعىٰ في هذا الصدد أنَّ سياق الوحي والبنية اللغويَّة يدلَّان علىٰ كون الحكم المستوحىٰ من النصِّ القرآني الذي يُسوِّغ تعدُّد الزوجات، لا يمكن أنْ يُعتَبر تشريعاً دائماً، بل هو مجرَّد تشريع لفترة محدَّدة.

طُرِحَت مسألة تعدُّد الزوجات في الآيتين ٢ و٣ من سورة النساء التي نزلت في المدينة المنوَّرة بعد غزوة أُحُد التي استُشهِدَ فيها الكثير من رجال المسلمين، وفي هذه الآونة طرأت علىٰ المجتمع الإسلامي ظروف خاصَّة جرَّاء كثرة الأيتام، لذلك تمَّ تشريع حكم تعدُّد الزوجات؛ والسبب في نزول هاتين الآيتين باعتقاد أبو زيد هو أنَّ الرجال قبل الإسلام أُبيح لهم الزواج بعدد غير محدَّد من النساء، لذا قيَّدت الأحكام الإسلاميَّة الزواج بأربع نساء فقط علىٰ ضوء شروط خاصَّة وصارمة؛ وممَّا قاله في هذا المضمار:

إنَّ ظروف نزول الآية وتركيبها اللغوي يدلَّان علىٰ كون حكم تعدُّد الزوجات لا يُعَدُّ تشريعاً دائماً، بل هو مجرَّد تشريع مؤقَّت كان القصد منه وضع حلٍّ للمشاكل التي عانىٰ منها المجتمع الإسلامي في تلك الآونة، والأمر الذي تسبَّب بحدوث خطأ في فهم حقيقته هو العرف السائد في المجتمع الذي سبق ظهور الإسلام، إذ لم يكن هناك أيُّ قانون أو معيار يُحدِّد عدد زوجات الرجل الواحد، ولكنَّ الإسلام حاول مكافحة هكذا عادات

(١) المصدر السابق، ص ٢٣٣ - ٢٣٥.

وتقاليد وفق قواعد وأُصول معيَّنة، إلَّا أنَّ التأويلات الفقهيَّة جعلت المسلمين يحيدون عنها ومن ثَمَّ لم يجدوا بُدًّا من الإذعان لما كان سائداً من سيادة الرجل وأرجحيَّته علىٰ المرأة(١).

وبهذا استنتج أبو زيد أنَّ تأويل الفقهاء لهذه الآيات متقوِّم علىٰ فكرة أفضليَّة الرجل، وهذا الأمر يدلُّ بكلِّ وضوح علىٰ وجود انحياز جنسي ناهيك عن أنَّه يتعارض بالكامل مع الهدف من الخطاب الحقوقي القرآني الذي يتمحور حول المساواة بين الجنسين.

خلاصة البحث:

ذكرنا في هذه المقالة أنَّ المفكِّر المصري نصر حامد أبو زيد اعتبر النصَّ اللغوي القرآني من صياغة النبيِّ محمّد ﷺ وأنَّه ثمرةٌ لتجربته الروحيَّة والنبويَّة، ومن ثَمَّ استدلَّ علىٰ أنَّ اللغة القرآنيَّة هي لغة بشر ممَّا يعني إمكانيَّة تجديد شرحه وتحليله - تأويله - علميًّا ولغويًّا في كلِّ عصرٍ.

وأكَّد علىٰ أنَّ النصَّ القرآني الذي هو مجموعة من الألفاظ والعبارات العربيَّة، قد تأثَّر بالثقافة العربيَّة التي كانت سائدةً في عصر تكوينه، وكلُّ لغةٍ عادةً ما تكون عرضةً للتغيير والتحوُّل في رحاب ثقافة الناطقين بها، وهذا يعني وجود علاقة جدلية - ديالكتيكيَّة - بين النصِّ والثقافة.

القرآن الكريم برأيه عبارة عن نتاج ثقافي، وهو بدوره أنتج تراثاً ثقافيًّا بعد ظهوره، لذا إنْ أردنا معرفة دلالاته ومعانيه فلا بدَّ لنا من التعرُّف علىٰ ثقافة العصر الذي تكوَّن فيه والاطِّلاع علىٰ الخلفيَّات التي ساعدت علىٰ ظهوره، ونتيجة ذلك أنَّ تأويله متقوِّم علىٰ معرفة جوانبه التأريخيَّة؛ وقد نحىٰ أبو زيد في هذا السياق

---

(١) المصدر السابق، ص ٢١٧.

منحىٰ الباحث الغربي أريك دونالد هيرش فتبنَّىٰ نظريَّته التي طرحها حول المعنىٰ meaning وقال: إنَّ تفسير القرآن الكريم ينبغي أنْ يعتمد علىٰ العديد من المقوِّمات التي أهمّها معرفة أسباب نزول آياته والداعي إلىٰ تقدُّم بعض آياته وتأخُّر بعضها الآخر، وكذلك تحليل مداليل الآيات المكّيَّة والمدنيَّة؛ وما إلىٰ ذلك من مبادئ أُخرىٰ.

ومن جملة الأُسس التي أكَّد عليها في مجال تفسير القرآن الكريم، استكشاف الثوابت التأريخيَّة في كلِّ عصر، وعلىٰ هذا الأساس قال: إنَّه بحاجة إلىٰ تأويل، وهذا التأويل بدوره يرتكز علىٰ معرفة مغزىٰ النصِّ في إطار الظروف والأوضاع الزمانيَّة لمفسِّره أو قارئه، أي إنَّ المغزىٰ الذي يتناسب مع عصر مفسِّر النصِّ يجب وأنْ يكون مرتبطاً بدلالته التأريخيَّة الثابتة (معناه الزماني)، إلَّا أنَّ الشواهد التي ذكرها لإثبات نظريَّته هذه لا تدلُّ مطلقاً علىٰ الارتباط الذي زعمه، بل نستشفُّ منها أنَّه جعل المعنىٰ الزماني ضحيةً للمفاهيم المطروحة من خارج النصِّ بواسطة المدارس الفكريَّة المعاصرة كالإنسانيَّة والفيمينيَّة والعلمانيَّة، فهذه المبادئ أثَّرت علىٰ نهجه الهرمنيوطيقي في تفسير القرآن الكريم.

بشكلٍ عامٍّ نستنتج من النهج الهرمنيوطيقي الذي تبنَّاه أبو زيد في تفسير النصوص الدِّينيَّة أنَّه يتقوَّم علىٰ اعتقاده بمحوريَّة الإنسان في العصر الحديث ضمن جميع الجوانب الثقافيَّة والاجتماعيَّة السائدة فيه، إذ اعتبره بنيةً أساسيَّةً لتأويل مختلف المسائل المتعلِّقة بحقوق المرأة وحقوق الإنسان وما إلىٰ ذلك من مبادئ مطروحة في عصرنا الراهن؛ وهذا هو أُسلوبه في تفسير النصِّ القرآني، حيث اعتمد عليه رغم أنَّ أُصول النزعة الإنسانيَّة لا تضمن أحياناً تحقُّق المقاصد الدِّينيَّة، وبعبارة أُخرىٰ يمكن القول: إنَّ منهجه المقترح في تأويل النصِّ القرآني لا يزيل هاجس الإنسان المؤمن الذي يخشىٰ من حدوث تعارض بين فهم المفسِّر

ومراد الله تعالىٰ، إذ كيف يمكن التأكُّد من أنَّ المغزىٰ الذي تحدَّث عنه لا يتعارض مع المراد الإلهي؟!

كما ادَّعىٰ أنَّه يتبنَّىٰ نهجاً هرمنيوطيقيًّا متقوِّماً علىٰ مبادئ موضوعيَّة، لكنَّ الأمثلة التي ساقها في هذا المضمار ضمن مختلف آثاره تنمُّ عن أنَّ منهجيَّته هذه ترتكز علىٰ نزعة نسبيَّة تُسوِّغ نمطاً من التعدُّد المعرفي والعقائدي، وبذلك فتح الباب علىٰ مصراعيه للمغرضين كي يُفسِّروا النصوص الدِّينيَّة ولاسيّما القرآنيَّة بحسب أذواقهم الخاصَّة، وهو ما يُصطَلح عليه بين العلماء «التفسير بالرأي»، الأمر الذي يسفر في نهاية المطاف عن شيوع البِدَع والالتقاط الفكري والانحراف عن الهدف الأصيل الذي أرادت التعاليم الدِّينيَّة تحقيقه.

* * *

مصادر البحث:

١ - القرآن الكريم.

٢ - بابك أحمدي، ساختار وهرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات «گام نو»، ٢٠٠١م.

٣ - نصر حامد أبو زيد، المنهج الوافي في فهم النصوص الدِّينيَّة، لبنان، بيروت، منشورات «الهلال»، ١٩٩٢م.

٤ - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصِّ: دراسة في علوم القرآن، لبنان، بيروت، منشورات المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥م.

٥ - نصر حامد أبو زيد، معناي متن (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة مرتضىٰ كريمي نيا، إيران، طهران، منشورات «طرح نو»، ٢٠٠٤م.

٦ - نصر حامد أبو زيد، نقد الخطاب الدِّيني، لبنان، بيروت، منشورات المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م.

٧ - نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، لبنان، بيروت، منشورات المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٧م.

٨ - أمين الخولي، التفسير: معالم حياته ومنهجه اليوم، مصر، القاهرة، منشورات جماعة الكتاب، ١٩٤٤م.

٩ - ريتشارد بالمر، علم هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، ترجمه إلىٰ الفارسيَّة محمّد سعيد حنائي كاشاني، إيران، طهران، منشورات «هرمس»، ١٩٩٨م.

١٠ - حيدر علوي نجاد، فهم متن در افق تاريخي آن (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة دراسات قرآنيَّة، إيران، مشهد، مكتب الإعلام الإسلامي.

١١ - محمّد موسوي، هرمنوتيك به مثابه روش در علوم سياسي (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة العلوم السياسيَّة الفصليَّة.

١٢ - حسن نقي زاده، انديشه هاي أبو زيد و برداشت‌هاي او از قرآن (باللغة الفارسيَّة)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة دراسات إسلاميَّة الفصليَّة، العدد ٦٨، ٢٠٠٥م.

١٣ - أحمد واعظي، درآمدي بر هرمنوتيك (باللغة الفارسيَّة)، إيران، طهران، منشورات معهد دراسات الثقافة والفكر الإسلاميِّين، ٢٠١٠م.

١٤ - أحمد واعظي، نقد تقرير نصر حامد أبو زيد از تاريخ‌مندي (باللغة الفارسية)، مقالة نُشِرَت في مجلَّة «قرآن شناخت» الفصليَّة، إيران، قم، منشورات الإمام الخميني (ره).

15 - Abu Zayd, 1998, Divine Attributes in the Quran: some poetic aspects, Islam and Modernity: Musli Intellectual Respond. Eds. John Cooper, London: I. B. Tauris.

16 - Gadamer Hans Georg. 1994, Truth and Method, translation revised by Joel Weinsheimer and Donald G. Marshal, New York: Countinum Poblish.

17 - Jean Grodn, 1994, Introduction to Philosophical Hermeneutics, New Haven and London, Yale University Press.

18 - Hoffman Valerie J. , 1982, Quranic Interpretation and Modesty Norms for Women, In The Shaping of an American Islamic Discourse.

19 - Stendahl Krister, 1966, Method in the Study of Biblical Theology, In the Bible in Modem Scholarship, ed. Philip Hyatt, New York: Abingdon Press.

❊ ❊ ❊

الهرمنيوطيقا الدِّينيَّة
ـ مفتاح كليانيّ لنصٍّ كوكبيّ[1] ـ

عبد العالي العبدوني[2]

الملخَّص:

يُعَدُّ استفهام النصِّ المقدَّس من أعلىٰ المشاريع المعرفيَّة التي يمكن أنْ تشتغل عليه أُمَّة ما، وهو أحد أوجه الحيويَّة أمام الهويَّة الإسلاميَّة، ومن هنا تأتي الهرمنيوطيقا بوصفها إحدىٰ الآليَّات المعرفيَّة والفلسفيَّة الممكنة لتحقيق هذا الربط بين النصِّ المقدَّس والواقع الخارجيِّ المعيش.

ومن هذا المنطلق، تُقدِّم هذه المقالة بحثاً نقديًّا وتأصيليًّا لأصل تصوُّر الشيخ محمّد مجتهد شبستري بخصوص هرمنيوطيقا القرآن والسُّنَّة من جهة المباني التصوُّريَّة، ومراجعة حركيَّة صاحب النصِّ المقدَّس والظهور العرفيِّ في طول المقترب التأويليِّ الهرمنيوطيقيِّ، بكيفيَّة تسمح بالحفاظ علىٰ المصدريَّة المتعالية؛ بوصفها إحدىٰ أهمّ مصاديق الجري العمليِّ للنصِّ المقدَّس، بمعنىٰ العمل علىٰ تقديم مطارحة نقديَّة لما تمَّ وضعه من تصوُّرات، ومن ثَمَّ السعي إلىٰ إعادة بَنْيَنَة النقاش بطرح تصوُّر جديد في طول العمليَّة النقديَّة، وكيفيَّة التعامل مع النصِّ المقدَّس بما هو إطار معياريٌّ منفتح علىٰ تعولم جديد ناقض للانسدادات الكوكبيَّة الجديدة، أو بشكل أدقّ كيفيَّة تحوُّل

---

(١) المصدر: مجلَّة «الحياة الطيِّبة» للجامعة المصطفىٰ ﷺ العالميَّة، العدد ٣٦، السنة ٢١ شتاء – ربيع ٢٠١٧م، الصفحة ٤٥.

(٢) باحث في الفكر الإسلاميِّ، من المغرب.

النصِّ المقدَّس إلىٰ حالة أثريَّة من أجل لحظة عالميَّة جديدة، تهدم المباني القائمة وتُعطي فسحةً أو مساحةً تصديقيَّةً للحظة عولميَّة جديدة.

مقدّمة:

لم يظهر النصُّ المقدَّس لكي يكون كاشفاً عن الحقائق وحسب؛ بل جاء ليتحوَّل إلىٰ مشروعٍ حضاريٍّ فعليٍّ علىٰ الأرض، عينه لا علىٰ التصديقات الحقَّة بقدر ما يريد مصاديقها فعلاً علىٰ الأرض، بحيث تضمن للإنسان المؤمن حياة أكثر اعتدالاً مع الخلفيَّة الميتافيزيقيَّة.

ولذلك، ثَمَّة قراءات متكثِّرة للنصِّ المقدَّس لا تجمد عند الأوَّليَّات المعرفيَّة الراسخة في ذهن القارئ وحسب؛ بل ترتبط بأهداف القارئ نفسه، فيصير النصُّ المقدَّس «حمَّال أوجه» ووجهات نظر، ينفتح علىٰ العالم من خلال عمليَّة استنطاقه، وتدويره مع مستلزمات الوجود الإنسانيِّ، وإلَّا صار عبءاً معرفيًّا يقهر الحياة الإيمانيَّة تحت رزح من التصوُّرات الذاتيَّة وتعايش تناقضيٍّ مع أصل المعيش.

فاستفهام النصِّ المقدَّس من أعلىٰ المشاريع المعرفيَّة التي يمكن أنْ تشتغل عليه أُمَّة ما، وهو أحد أوجه الحيويَّة أمام الهويَّة الإسلاميَّة[1].

---

(١) ربطنا الحيويَّ بالهوويِّ حتَّىٰ نُؤكِّد علىٰ محوريَّة ارتباطهما؛ لتتشكَّل لدينا منصَّة حضاريَّة متكاملة، فالهوويُّ؛ كما يُؤكِّد علىٰ ذلك الفيلسوف فتحي المسكيني: هو تلك الرزمة من الخصوصيَّات التي تقف بوصفها منتوجاً معياريًّا قد يكون ارتكاسيًّا، ولا يتواءم مع حركة التأريخ مدخولاً بهاجس الحفاظ علىٰ المكتسبات، ولو كسراً للمنابع الحيويَّة للمجتمع، في حين أنَّ الحيوي هو الديناميَّة التي تدفع بأُمَّة ما إلىٰ التحرُّك قدماً لبناء اقتدارها علىٰ الأرض، وحيث إنَّ الحيويَّ لا يستقيم دون أرضيَّة ارتكاز، فقد جعلنا أرضيَّته هي الهويَّة التكامليَّة. ولمزيد من التوسُّع، يمكن مراجعة كتابات هذا الفيلسوف، وخصوصاً كتاب: «الكوجيطو المجروح أسئلة الهويَّة في الفلسفة المعاصرة»، صادر عن منشورات ضفاف والاختلاف سنة ٢٠١٣م؛ و«الهوية والحرّيَّة نحو أنوار جديدة»، صادر عن دار جداول سنة ٢٠١١م.

ومن هنا، تأتي الهرمنيوطيقا بوصفها إحدىٰ الآليَّات المعرفيَّة والفلسفيَّة الممكنة لتحقيق هذا الربط بين النصِّ المقدَّس والواقع الخارجيِّ المعيش؛ إذ المعول عليه في التأويل هو «البحث في ثنايا النصِّ عن حركة داخليَّة تُنظِّم الأثر وتُنسِّقه، وعن طاقة هذا الأثر في سبق ذاته أو الاندفاع خارج ذاته في سبيل إيداع عالم هو مادَّة النصِّ أو شيئيَّته. وهذه الحركة المزدوجة (الديناميَّة الداخليَّة والقصديَّة البرَّانيَّة) تُؤسِّس ما يُسمِّيه ريكور (نشاط النصِّ) أو العمل الفعليَّ للنصِّ»[1]، أو تلك الفاعليَّة الواقعيَّة للخطاب حول أصل التولُّد الحضاريِّ من جهة التأسيس، ومن جهة الإراءة لحركة السير الحضاريَّة التفاعليَّة مع مجمل أشياء العالم، فالنصُّ المقدَّس لم يأتِ إلَّا حاملاً لإراءة كليانيَّة تهمُّ البناء المعرفيَّ العقديَّ، وكذا الفعل الحضاريُّ، وإذا ما تمَّ الفصل بينهما، فإنَّه يتهاوىٰ جزئيًّا في جنبة من جنباته؛ كما في حالة قيام التوحيد العقديِّ النظريِّ إلىٰ جانب الشرك العمليِّ، والتي أتىٰ القَصص القرآنيُّ ليُؤكِّد عليها في أكثر من موضع.

ما نودُّ أنْ نشتغل عليه في هذه الورقة المختصرة جدًّا، هو بحث كيفيَّة التعامل مع النصِّ المقدَّس؛ بما هو إطار معياريٌّ منفتح علىٰ تعولم جديد ناقض للانسدادات الكوكبيَّة الجديدة، أو لنكن أدقّ في التعبير: كيفيَّة تحوُّل النصِّ المقدَّس إلىٰ حالة أثريَّة من أجل لحظة عالميَّة جديدة، تهدم المباني القائمة، وتُعطي فسحة أو مساحة تصديقيَّة للحظة عولميَّة جديدة، لتكون الغائيَّة الكبرىٰ، ألَا وهي «التعولم»، منطلقاً مفاهيميًّا لإعادة استقراء النصِّ المقدَّس علىٰ ضوئه؛ فالقبليَّات المعرفيَّة التي أكَّد عليها الشيخ محمّد مجتهد شبستري، والتي لا يمكن إنكارها، تأتي مطعَّمة بقبليَّة غائيَّة تنير هدفيَّة التعامل مع النصِّ المقدَّس.

---

(١) الزين، محمّد شوقي: تأويلات وتفكيكات.. فصول في الفكر الغربي المعاصر، ط١، بيروت، منشورات ضفاف؛ وآخرون، ١٤٣٦هـ/ ٢٠١٥م، ص ٧٥ و٧٦.

ولذلك يأتي بحثنا نقديًّا وتأصيليًّا لأصل تصوُّر الشيخ محمّد مجتهد شبستري بخصوص هرمنيوطيقا القرآن والسُّنَّة من جهة المباني التصوُّريَّة، ولمراجعة حركيَّة صاحب النصِّ المقدَّس والظهور العرفيّ في طول المقترب التأويليِّ الهرمنيوطيقيِّ بكيفيَّة تسمح بالحفاظ علىٰ المصدريَّة المتعالية؛ بوصفها إحدىٰ أهمّ مصاديق الجري العمليِّ للنصِّ المقدَّس؛ بمعنىٰ أنَّنا لن نكتفي بمطارحة نقديَّة لما تمَّ وضعه من تصوُّرات، بقدر ما سوف نسعىٰ إلىٰ إعادة «بَنْيَنَة» نقاشنا بطرح تصوُّر جديد في طول العمليَّة النقديَّة.

أوَّلاً: هرمنيوطيقا القرآن والسُّنَّة أو النقض التأصيليِّ:

١ - التصوُّر الهرمنيوطيقيُّ عند الشيخ محمّد مجتهد شبستريِّ:

يرىٰ الشيخ محمّد مجتهد شبستريّ أنَّ القرآن متوافرٌ علىٰ لغة تفسيريَّة ونقديَّة وتاريخيَّة؛ بوصفه لغة دينيَّة[1]، ومع عدم الالتفات إلىٰ هذه الحقيقة، فإنَّ آثار التفسير القرآنيِّ ستكون خطيرة، وربَّما تُبعِدنا عن الدِّين بقدر ما نظنُّ أنَّنا في صلبه.

وعليه، فإنَّ الطريقة السليمة للتعامل مع الكتاب الإلهيِّ تتجلَّىٰ في المنطلقات الثلاثة الآتية:

- عدم اتِّخاذ موقفٍ جزميٍّ إزاء المقبولات الذهنيَّة والتوقُّعات المسبقة عند الرجوع إلىٰ كلام الله، حتَّىٰ لو كانت قد خضعت لتنقيح متكامل.

- الرجوع إلىٰ كلام الله لا يكون فاعلاً وأصيلاً إلَّا في حالة يبلغ فيها الإنسان درجة من الابتهال والانقطاع؛ أي عندما يحسُّ الإنسان فعلاً وواقعاً أنَّ معطيات العقل والعلم البشريِّ لا تفي بالإجابة علىٰ تلك القضايا التي تُعَدُّ الأصل والغاية في وجوده وحياته.

- بعد تنقيح المقبولات الذهنيَّة والتوقُّعات المسبقة، وتأهيل الإنسان نفسه كي

---

(١) انظر: شبستري، محمّد مجتهد: مدخل إلىٰ علم الكلام الجديد، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٠م، ص ١٣٤.

يكون مستعدًّا لأيِّ تحوُّل أو تغيير محتمل في ما يحمله من مسبقات، عن طريق العرض علىٰ كلام الله وبواسطته، وبعد أنْ يبلغ الإنسان حالة من الابتهال والانقطاع، يحلُّ له فهم كلام الله (فهماً في الجملة) بعناية الله نفسه. وهذا الفهم يكون علىٰ شكل نور يقذفه الله في الإنسان، وليس ثَمَّة شيء يضمن صحَّة فهم كلام الله غير هذا[1]، فبأوَّليَّات كهذه يصحُّ البحث في التفسير، ما دام هذا الأخير في الحقيقة جوهر الدِّين وأساسه ولبُّه[2]، ففي الأديان السماويَّة يُنظَر إلىٰ كلام ما بوصفه ظواهر تبلغ بالإنسان معانٍ رفيعةٍ، وذلك الكلام هو الوحي الذي يُمثِّلُ في الواقع ظواهر كلاميَّة تنتشل الإنسان من آفاقه الضيِّقة، وتسمو به نحو بلوغ كلام الله تعالىٰ. وبعبارة أُخرىٰ: تُيسِّر للإنسان فهم كلام الله عن طريق إنسان آخر، وهذه اللغة هي لغة التفسير[3].

وطبعاً، هذه المقدّمات الثلاث ما هي إلَّا ثمرة ما خلص إليه علماء الهرمنيوطيقا بخصوص عمليَّات التفسير وفهم النصوص؛ وهي خمس قضايا:

أ - قبليَّات المفسِّر وأوَّليَّاته (الدور الهرمنيوطيقيُّ).

ب - ميول المفسِّر وتطلُّعاته.

ج - استنطاق المفسِّر للتاريخ.

د - تشخيص مركز المعنىٰ (البؤرة)، وتفسير النصِّ بصفته مجموعة تدور حول هذا المركز.

هـ - ترجمة النصِّ إلىٰ الإطار التاريخيِّ للمفسِّر (إسقاطه علىٰ الظروف التاريخيَّة للمفسِّر)[4].

---

(١) انظر: شبستري، مدخل إلىٰ علم الكلام الجديد، مصدر سابق، ص ١٠٢ - ١٠٤.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ١٣٥.

(٣) انظر: المصدر السابق.

(٤) انظر: شبستري، محمّد مجتهد: «الهيرمنيوطيقا وملابسات فهم النصِّ»، ترجمة: حيدر نجف، ضمن سلسلة «علم الكلام الجديد وفلسفة الدِّين»، إعداد: عبد الجبَّار الرفاعي، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٢م، ص ٤٩٩.

وقد عمد الشيخ شبستري إلىٰ تجميع هذه المرحليَّات الخمس في ثلاث؛ مزكّياً إيَّاها بمسبقات عقديَّة إسلاميَّة لازمة. ولذا؛ من المناسب الوقوف قليلاً عند منظور الشيخ شبستري لهذه المراحل.

أ - قبليَّات المفسِّر والدور الهرمنيوطيقيُّ:

يرىٰ الشيخ شبستري أنَّ كلَّ باحث أو محقِّق يمتلك قبليَّات ومعلومات أوَّليَّة عن الموضوع الذي يريد دراسته؛ سواء أكان مجال عمله خاصًّا بالتفسير أم بشيء آخر، كما أنَّ المعرفة الجديدة المنبثقة عن عمليَّات التفسير أو عمليَّات التبيين، تستند دائماً إلىٰ قبليَّات معيَّنة تبدأ باستعمال هذه القبليَّات، ولا تكون إلَّا بها. وهذه نقطة تكتسب أهمّيَّة بالغة لمتابعة كيفيَّة فهم النصوص[1].

وتتأسَّس هذه القبليَّات علىٰ توسعة دائرة المطالعة، ومضاعفة المعلومات عن الموضوع؛ ما يجعل منها قبليَّات أساسيَّة تدفعه إلىٰ مزيد من المطالعة، فتتضخَّم القبليَّات حتَّىٰ تتقوَّىٰ الإحاطة بالموضوع[2].

ومن البيِّن جدًّا أنَّ هذه الحركة تستبطن نوعاً من «الدور» و«المراجعات»؛ وهو ما نُسمِّيه «الدور الهرمنيوطيقيُّ».

والمرحلة الثانية اللَّاحقة التي تواجه الباحث، تتمثَّل في تقويم المصادر ودراستها والاقتباس منها، حيث تنطوي هذه المرحلة - أيضاً - علىٰ دور هرمنيوطيقيٍّ؛ لأنَّ الباحث يقوم بالموازنة والمقايسة، لينتقل إلىٰ مرحلة التأليف؛ وهو دور هرمنيوطيقيٌّ بامتياز - أيضاً -؛ لأنَّه - وفي هذه المرحلة - يتمُّ وضع الهيكل العامِّ وتغيير مواقع العناوين، بشكل يضمن بنية النصِّ وفق المنظور المتبنَّىٰ لدىٰ الباحث.

---

(١) انظر: المصدر السابق.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ٥٠٢.

فمجمل هذه المراحل هي نفسها مراحل فهم النصوص، فليس «ثَمَّة نصٌّ يُفهَم دفعة واحدة، وبلا مقدّمة، وبدون سير من مرحلة إلىٰ أُخرىٰ، وتكميل للمرحلة السابقة بفهم المرحلة اللَّاحقة، والمراجعات المتعدِّدة، والذهاب والإياب بين مراحل العمل المختلفة[1]، وهذا من مصاديق وجود القبليَّات.

كما أنَّ ثَمَّة مصداقاً آخر؛ مفاده أنَّ أيَّ فهم لا يكون إلَّا جواباً عن سؤال مسبق، فأيُّ سؤال ليس إلَّا ثمرة معرفة أوَّليَّة معيَّنة بدرجة معيَّنة، وهذا مصداق آخر من مصاديق وجود القبليَّات عند المفسِّر.

ب - ميول المفسِّر وتطلُّعاته:

ينصُّ الشيخ شبستريّ علىٰ أنَّ ميول المفسِّر وتطلُّعاته ومحفِّزاته هي التي تدفعه إلىٰ استنطاق النصِّ؛ فإشارة الاستفهامات علىٰ النصِّ وفهمه هي إحدىٰ أنواع القبليَّات والمقدّمات في عمليَّة الفهم، بحيث يتحفَّز الإنسان للسؤال من داخله[2].

ويكتسب تنقيحُ القبليَّات والأسئلة والميول والتطلُّعات، للانطلاق في تفسير النصوص الدِّينيَّة، أهمّيَّةً مضاعفةً بالقياس إلىٰ التنقيح اللَّازم لتفسير النصوص الأُخرىٰ وشرحها؛ فالنصوص الدِّينيَّة تتناول معنىٰ الوجود ومصير الإنسان، وتنقيح القبليَّات والأسئلة والميول والتطلُّعات وضبطها؛ استعداداً لتفسير هذه النصوص المكتظَّة بالأسرار والتعقيد. هي عمليَّة في منتهىٰ الصعوبة والإجهاد، بحيث تحتاج إلىٰ قابليَّات خاصَّة. ولهذا؛ لم يتصدَّىٰ لتفسير النصوص الدِّينيَّة إلَّا ذوو العقليَّات الدِّينيَّة القويَّة[3].

وفي الواقع، فإنَّ هذه المعطيات هي من باب المسلَّمات إلىٰ حدٍّ ما، لكنَّ موضع

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٥٠٣.

(٢) انظر: المصدر السابق، ص ٥٠٥.

(٣) انظر: المصدر السابق، ص ٥٠٧.

الإشكاليَّة يكمن في هذا السؤال: ما هي ضمانتنا بأنَّ ميول المفسِّر وتطلُّعاته تطابق تطلُّعات مؤلِّف النصِّ، وخصوصاً إذا تعلَّق الأمر بنصٍّ دينيٍّ قديم العهد؟

وهنا تأتي أهمّيَّة المرحلة الثالثة؛ وهي: استنطاق التاريخ.

ج - استنطاق التاريخ:

يرىٰ الشيخ شبستريّ أنَّ القبليَّات والميول والتطلُّعات والاستفهامات؛ وحتَّىٰ الاطِّلاع علىٰ تفاسير الآخرين، كلَّها تقود المفسِّر إلىٰ البحث عمَّا يريد أنْ يقوله النصُّ، وفي هذه المرحلة يتحتَّم علىٰ المفسِّر أنْ يقوم باستنطاق التاريخ والإصغاء إليه[1]، وهذا لا يتيسَّر إلَّا بمنهجيَّة تاريخيَّة تحليليَّة دقيقة محايدة، وبالتعرُّف علىٰ قواعد اللغة والحوار التي كان القدماء يستعملونها، ويسمُّونها أحياناً بـ «قواعد التفسير»، وبالإحاطة بكلِّ مباحث الألفاظ في علم الأُصول.

وقد ظهرت حديثاً أبحاث في أساليب النقد التاريخيِّ فتحت أبواباً واسعة أمام هذا الموضوع. وفي ما يلي يمكن الإشارة إلىٰ عدَّة نقاط أساسيَّة عن الموضوع بمحوريَّة سؤال «ماذا يقول النصُّ؟»، لا بدَّ لأيِّ مفسِّر من أنْ يتطرَّق إليها؛ وهي:

- التعرُّف علىٰ المعنىٰ المباشر للمفردات والجُمَل.

- دراسة الدور التغييريِّ والتعبويِّ للنصِّ؛ أي البحث في تأثير النصِّ في مخاطبيه، ضمن شكله الخاصِّ والظروف الاجتماعيَّة العامَّة.

- المعرفة بالقصد الجادِّ لصاحب النصِّ، وما هو هدفه منه؟

- التأثير الذي يتركه النصُّ؛ مع غضِّ النظر عن أهداف صاحبه أو غيره من الأشخاص.

وأهمُّ ما يثيره الشيخ شبستريّ: النقطة الثانية؛ فالبيانات اللغويَّة، ومن ضمنها الكتابات، تترك أثراً في المتلقِّي، وتلعب دوراً خطابيًّا تعبويًّا في علاقتها معه، وهي

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٥٠٨.

- بطبيعة الحال - تطالب بردَّة فعل من مخاطبيها، يمكن تقسيمها إلىٰ نوعين أساسين؛ هما:

- معرفة حقيقة معيَّنة (دعوة معرفيَّة).

- المبادرة إلىٰ فعل شيء محدَّد أو ترك العمل بشيءٍ معيَّن (الدعوة السلوكيَّة).

وأهمُّ أنواع الدعوة المعرفيَّة: الاستفهام التقريريُّ (دعوة المتلقِّي إلىٰ الإيمان)، والاستدلال (منح رؤية معيَّنة للمخاطب)، والإخبار (يرمي إلىٰ الإعلام والإنباء)، والتحذير (تنبيه المخاطب إلىٰ أمر أو حالة معيَّنة)، والإيضاح (تفهيم المتلقِّي)، والإيجاب (تصديق المخاطب). وأمَّا الدعوة السلوكيَّة التي ترمي إلىٰ دفع المخاطب نحو القيام بعمل معيَّن أو تركه لعمل معيَّن، فيمكن أنْ تكون إيجاباً أو تحريماً.

وكلُّ هذه أدوات لفهم المعنىٰ الذي يقصده مؤلِّف النصِّ، ويمكن استخدام هذه الأدوات عبر سلسلة من المواقف والأحكام.

والمسألة المهمَّة - هنا - هي الملاك الدقيق في مناط هذه المواقف ومعيارها، ودراسة منابتها وأُصولها. فصحيح أنَّ النصَّ يفيد معنًى معيَّناً، لكنَّ هذه الإفادة لا تصبح ممكنة إلَّا عندما يُحدِّد المفسِّر مسبقاً ما بإمكان المؤلِّف أنْ يقصد إيصاله من المعاني، وما ليس بإمكانه أنْ ينوي إيصاله من المعاني. وتشخيص هذه الإمكانيَّات يحتاج إلىٰ معايير ومناطات[1].

د - تشخيص بؤرة المعنىٰ:

يُحدِّد شبستريُّ المراد بـ «بؤرة معنىٰ النصِّ» بوجهة النظر الرئيسة التي تدور علىٰ محورها جميع معطيات النصِّ. وعليه، فمن المهمِّ جدًّا تشخيص هذا الأساس، وفهم كلِّ النصِّ؛ باعتباره بناء يقوم علىٰ هذا الأساس. هذا، ولا يمكن تشخيص

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٥٠٩.

بؤرة المعنىٰ بطريقة غير ممنهجة، وبدون معايير وأساليب دقيقة، وأُسلوب التشخيص هو «استنطاق التاريخ»، أو «الإصغاء للتاريخ» الذي أسلفنا القول فيه(١). وهذا عين القول بوحدة النصِّ؛ بوصفه كياناً متفرِّداً بمعنىٰ عامٍّ تامٍّ، فجميع أجزاء النصِّ تُفهَم ضمن علاقتها ببؤرة معنىٰ النصِّ، وإلَّا بطل أنْ يكون فهماً صحيحاً للنصِّ. لكنَّ المعضلة التي تقف أمام علماء الهرمنيوطيقا هي: كيف يتيسَّر الوصول إلىٰ بؤرة معنىٰ النصِّ؟ وما هي الضمانات علىٰ أنَّ ما وصلنا إليه هي البؤرة وليس شيئاً غير ذلك؟ هذا، والحال أنَّ أبحاث العلماء لا زالت تتعمَّق علىٰ هذا المستوىٰ، للخلوص إلىٰ آليَّة متَّفق عليها حدَّ الإجماع.

هـ - ترجمة النصِّ إلىٰ الإطار التاريخيِّ الذي يعيشه المفسِّر:

تُعَدُّ هذه المرحلة من المسلَّمات؛ إذ إنَّ اختلاف الإطار التاريخيِّ الذي عاشه المؤلِّف عن الإطار التاريخيِّ الذي يعيشه المفسِّر، يجعل من التجارب مختلفة كلّيًّا. وعليه؛ يصبح من اللَّازم ترجمة النصِّ بتحويله إلىٰ الإطار التاريخيِّ الذي يعيشه المفسِّر، وطبعاً هذه الترجمة ما هي إلَّا إحياء للنصِّ في الإطار التاريخيِّ المعيش من قِبَل المفسِّر.

ويتمثَّل مفتاح فهم نصوص العصور الخالية في فهم تجارب البشر في تلك العصور؛ فهو نوع من التمثُّل المبدئيِّ الأوَّليِّ، علىٰ أساس من الموضوعيَّة، من دون إثارة نقد علىٰ تلك الفترة، أو إسقاط الأفهام المعاصرة علىٰ الأفهام القديمة في العصور، وإلَّا عُدَّ هذا تحريفاً وليس فهماً تاريخيًّا للنصِّ. فمن ثَمَّة يكون من الضروريِّ الحفاظ علىٰ البيان الأصليِّ للنصِّ، وعدم ترجمته إلىٰ الإطار التاريخيِّ المعاصر في المرحلة الأُولىٰ، وإلَّا شكَّل هذا الأمر سقطة هرمنيوطيقيَّة يتعيَّن تجاوزها، فـ «التفسير الصحيح لا يحصل، والفهم الحقيقيُّ لا يتأتَّىٰ، إلَّا عندما

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٥١٠.

يندمج المفسِّر ومخاطبوه بالنصِّ، ويأخذ المعنىٰ بالإفصاح عن نفسه. وفي حالة الإبقاء علىٰ البيان الأصليِّ للنصِّ وعدم ترجمته إلىٰ الإطار التاريخيِّ المعاصر، أو في حالة تطبيق النصِّ علىٰ قبليَّات المفسِّر (مع أهمّيَّة هذه الأخيرة) لن يحصل الاندماج المطلوب، ولن يتَّضح المعنىٰ الخفيُّ»(١).

وتبقىٰ الضمانة الكبرىٰ لتحقُّق الفهم الصحيح للنصِّ في أيِّ عصر خلا، في اعتماد المشترك الإنسانيِّ (بوصفه المنطق العامُّ لإنتاج النصوص في جميع العصور، فهو إلىٰ حدٍّ ما إجماع تناصصيٌّ بين الأُمَم)، وغربلة القبليَّات (بإخضاعها لمنطق النصِّ الباطنيِّ، والتوافر علىٰ مجموعة من القبليَّات المحيطة بموضوع النصِّ).

هذه مجمل مقاربة الشيخ شبستريّ في أوَّليَّات الهرمنيوطيقا لمقاربة النصِّ، مع تبيان معتمداته، والتي علىٰ أساسها أظهر المرحليَّات المحوريَّة الثلاث المتبنَّاة من قِبَله، والتي سبق لنا أنْ نوَّهنا إلىٰ أنَّها تجميع للمرحليَّات الخمس؛ كما أشار إليها أساطين الفكر الهرمنيوطيقيِّ. والآن نرىٰ ضرورة الانتقال إلىٰ الشطر الأهمّ من البحث؛ وهو إنجاز مقاربة نقديَّة للمنظور الهرمنيوطيقيِّ عند شبستريّ، وكيفيَّة إعماله علىٰ النصِّ القرآنيِّ.

٢ - قراءة نقديَّة للتصوُّر الهرمنيوطيقيِّ عند الشيخ شبستريِّ:

ظلّت مقدّمات الشيخ محمّد مجتهد شبستريّ في العموميَّات، ولم يُقدِّم جواباً مضبوطاً علىٰ الطريقة الهرمنيوطيقيَّة التي أراد تبنِّيها، إذ يتعذَّر علينا تشخيص التوجُّه الذي يتبنَّاه، فهو تارةً يظهر لنا كما لو أنَّه من أتباع المدرسة الرومانسيَّة، جاعلاً من الهرمنيوطيقا ملكة مقذوفة في قلب المؤمن (شلايرماخر)، وتارةً أُخرىٰ يظهر لنا علميًّا صارماً جارياً وراء التعقيد لعمليَّة الفهم، وبالتالي، فهو من أتباع المدرسة العلميَّة التاريخيَّة (دلتاي، وهيرش)، وتارةً ثالثةً يظهر لنا من العرفانيِّين

---

(١) المصدر السابق، ص ٥١٣.

الجدد المركِّزين علىٰ الذوق الكونيِّ (هانس جورج غادامير). هذا التلوُّن جعل من عمل شبستريّ منقوصاً، وربَّما لم يُعطِ الثمار المرجوَّة منه؛ لأنَّ من الاستحالة بمكان الجمع بين الطرحين، ولهذا نجد أنَّ فيلسوفاً مثل بول ريكور -وهو من العلماء المعروفين في الهرمنيوطيقا الحديثة - قد وقع في المطبِّ ذاته؛ بأنْ ظلَّ قابعاً في الغموض - نوعاً ما - بخصوص نظريَّته التأويليَّة التي نتجت في الأغلب عن محاولته التلفيقيَّة (طبعاً بدون حمولة قدحيَّة للكلمة) لمجموع النظريَّات القائمة بخصوص الهرمنيوطيقا؛ من شلايرماخر إلىٰ غادامير.

وبناءً عليه؛ يصعب - حقيقةً - إجراء قراءة نقديَّة مقطعيَّة في الكبرىٰ، لكنَّ هذا لا يمنعنا من تحقيق المطلب في الصغرىٰ. فالانتقادات التي يمكن أنْ نحملها علىٰ نظريَّة شبستريّ متكثِّرة، يمكن إيجازها بالآتي:

أ - انعدام وضوح معالم تأثير القبليَّات وأهمّيَّتها:

إنَّ التفسير الخاطئ يظلُّ خاطئاً بقطع النظر عن القبليَّات المعتبرة، وليس بالضرورة أنْ يُؤدّي تغيير القبليَّات إلىٰ الفهم الصحيح، إلَّا إذا تمَّ التحدُّث عن قبليَّات قطعيَّة مشتركة بين المفسِّرين، وعن وجوب توافرها ليستقيم التفسير، وهذا ضرب لنظريَّة الهرمنيوطيقا في الصميم، وهو ما حاول شبستريّ الالتفاف عليه؛ لأنَّ أقصىٰ ما يريده الباحث هو تعميق البحث بخصوص الموضوع محلِّ التفسير من دون توجيه مِنْ قِبَله. وعلىٰ أساس البحث تتكامل القبليَّات حتَّىٰ تصل إلىٰ موطن الإحاطة بالنصِّ المراد تفسيره، وطبعاً فإنَّ تكامل القبليَّات رهينٌ بالرؤىٰ المتبنَّاة من قِبَل الباحث، فالإنثروبولوجيُّ يرىٰ أولويَّات القبليَّات رهينة بالمساحة المكانيَّة والزمانيَّة لنزول النصِّ؛ بخلاف الألسنيِّ الذي يرهن قبليَّاته بتضارب المدارس الألسنيَّة واللغويَّة، والجميع بخلاف العارف الذي يرهن قبليَّاته بالعمق الذوقيِّ، مع شفَّافيَّة القلب؛ حتَّىٰ يتيسَّر الكشف.

ومع نظريَّة كهذه، تظلُّ لجميع التفاسير مصداقيَّة صحَّة، وإنْ بشكلٍ نسبيٍّ، من دون تفرُّد إحداها بالصحَّة علىٰ الإطلاق.

كما أنَّها لا تقضي علىٰ إشكاليَّات متعلِّقة بالفهم؛ وهي أنَّ القبليَّات لا يمكن أنْ تكون تقويميَّة ما لم تتَّفق مع رؤية قائمة بالذات مستقلَّة؛ ما يعني أنَّ ثَمَّة حاكميَّة معرفيَّة داخليَّة هي التي تقوم بتصفيف القبليَّات، وليست كثرة القراءة هي التي تُقوِّم القبليَّات.

فلا يمكن - مثلاً - تصحيح قبليَّة ما بمراجعة نصٍّ، حتَّىٰ لو كان قرآنيًّا، ما لم تتحقَّق تلك القبليَّة في الذات العارفة من جهة الحاكميَّة عليها، وإلَّا لظلَّت تلك القبليَّة قائمة في جميع الأحوال، وما كان للنصِّ من مدخليَّة تقويميَّة لها. وما تكثُّر المذاهب الإسلاميَّة إلَّا دليل خارجيٌّ علىٰ صحَّة مقولة: إنَّ القبليَّات تتحقَّق داخل الذات العارفة، وليس من خلال النصِّ القرآنيِّ.

هذا علىٰ مستوىٰ الوجه الأوَّل من النقد، وأمَّا الوجه الثاني، فإنَّ القول بتعدُّد التفاسير علىٰ إطلاقها من دون عقال هو نسف لملاك النصِّ قطعيِّ الدلالة، وغير القابل لأيِّ فهم آخر؛ بمعنىٰ أنَّ النصَّ في أجلىٰ كمالاته يظلُّ عاجزاً عن إيصال المعنىٰ الحقيقيِّ له، وهذا هدم لتصوُّر الشيخ شبستريّ، ليس علىٰ مستوىٰ جنبة تقويم القبليَّات فحسب؛ بل إنَّ النصَّ بكشوفاته المتكثِّرة يظلُّ عاجزاً - أيضاً - عن منح المعنىٰ الحقيقيِّ، وهذا مناقضٌ للأصل العقليِّ القائل باستحالة التسلسل؛ أي إنَّ المعنىٰ مهما تكاثر لا بدَّ من أنْ يكون له حدٌّ معنويٌّ حقٌّ، وهذا عين ما يدفعه الشيخ شبستريّ.

إنَّ المعاني تتنزَّل إلىٰ أنْ تصبح واحداً. هذا قدر حتمي، ليس للقارئ وحسب، بل للنصِّ - أيضاً -، ويظلُّ من حقِّ الشيخ شبستريّ أنْ يهتمَّ بالبنىٰ المتكثِّرة للمعنىٰ، لكن ليس من حقِّه أبداً أنْ يدفع إمكانيَّة إيجاد المعنىٰ المتوحِّد الواصل مقام الحقيقة.

والمشروع الذي نحن بصدد الدفاع عنه، يذهب رأساً إلىٰ الإمساك بالمعنىٰ المتوحِّد. وصحيح أنَّ نسبة النجاح تختلف من قارئ إلىٰ آخر، وذلك راجع إلىٰ نوعيَّة الاستعداد ودرجته، لكنَّنا أبداً لن نجعل من النصِّ جسماً مائعاً مخاتلاً يتخفَّىٰ عندما يظهر.

هذا فضلاً عن أنَّ النصَّ علىٰ المستوىٰ الشرعيِّ والأُصوليِّ يفيد في الأصل قطعيَّة الدلالة، وإذا ما سلَّمنا بجواز تعدُّد التفاسير بخصوصه، لكفَّ عن أنْ يكون نصًّا، وتكون حقيقة التركيز علىٰ القبليَّات ذات فائدة وثمرة في تبيان نفسيَّة المفسِّر فقط، والتي ربَّما تفيد في إعادة قراءة النصِّ المفسَّر، لكنَّ هذه الثمرة تفقد أمام القرآن الكريم؛ لأنَّ موطن الاعتبار هو حقَّانيَّة التفسير، لا نفسانيَّة المفسِّر، فهذا مجالها الخصب؛ وهو الأدب في أوسع أبوابه.

ب - وقوع التسلسل المؤدِّي للبطلان:

في معرض تبيانه لمراحل الهرمنيوطيقا، ختم الشيخ شبستريّ هذه المراحل بضرورة ترجمة النصِّ إلىٰ الإطار التاريخيِّ للمفسِّر. لكنْ حيث إنَّ من المنطقيِّ إخضاع الترجمة نفسها، بوصفها منتهىٰ الفهم الأوَّل، إلىٰ فهمٍ ثانٍ، نكون قد وقعنا في التسلسل المؤدِّي إلىٰ بطلان النظريَّة من الأساس، وتفصيل ذلك: أنَّ كلَّ فهم (طبعاً وفق الرؤية الهرمنيوطيقيَّة) يحتاج إلىٰ تفسير، ولا تتَّضح دلالة النصِّ علىٰ المعنىٰ إلَّا في ضوء التفسير، بل إنَّ النصَّ يتكلَّم بواسطة التفسير، ويُلقي بمكنوناته إلىٰ الخارج عبر عمليَّة التفسير. إذاً، لا شكَّ في أنَّ فهم هذه الترجمة يحتاج إلىٰ تفسير هو الآخر؛ ما يُؤدّي إلىٰ حدوث تسلسل سلبيٍّ مبطل، مؤدِّي إلىٰ التولُّد السلبيِّ للأفهام.

وحقيقة هذه المؤاخذة هي فرع من أصل معضلة القبليَّات الحاكمة علىٰ الفهم، فتفسير النصِّ، أي ترجمته في إطارٍ تاريخيٍّ، ما هو إلَّا إعمال للقبليَّات اللحظيَّة علىٰ

النصِّ المفسَّر، والتفسير يصبح في حدِّ ذاته نصًّا يحتاج إلىٰ تفسيرٍ لحظيٍّ، وهكذا إلىٰ أنْ يضمحلَّ الوجود البشريُّ في هذه النشأة.

وطبعاً، فإنَّ هذا ممَّا يترتَّب عليه التسلسل الناقض للنظريَّة، لا علىٰ مستوىٰ انهزام القبليَّات الحاكمة في ضبط المعنىٰ فقط؛ بل إنَّ المسيرة غير متوقِّفة حتَّىٰ علىٰ مستوىٰ الفهم نفسه، فكلُّ تفسير بحاجة إلىٰ تفسير - أيضاً -[1].

ج - الخلط في المدارك المعرفيَّة:

يرجع تركيز الشيخ شبستريّ علىٰ القبليَّات وعلىٰ محوريَّتها إلىٰ وقوعه في الخلط - أو ربَّما إيقاعنا في الخلط - بين المدارك المعرفيَّة الأوَّليَّة، والمدارك المعرفيَّة الثانويَّة. ومقصودنا بالمدارك المعرفيَّة الأوَّليَّة: المدارك المتبنَّاة داخل علم معيَّن، ومنها مثلاً: علوم التفسير؛ بوصفها موضوع هذا البحث، وبين فلسفة العلم؛ أي المدارك المعرفيَّة الناشئة خارج العلم، والتي تريد الحكم عليه.

فالشيخ شبستريّ يريد في بحثه توسيع الدائرة؛ بإدخال المدارك المعرفيَّة الثانويَّة في قلب المدارك المعرفيَّة الأوَّليَّة، وهو أمر مستحيل؛ لأنَّ المدارك المعرفيَّة الثانويَّة لا تهتمُّ بمصداق الحقَّانيَّة، ولا بمصداق الخطأ والصواب، بخلاف المدارك المعرفيَّة الأوَّليَّة التي تجد نفسها أمام هذين المحورين الهامَّين.

ومن هنا، نفهم تركيزه علىٰ تعدُّد التفاسير، وعلىٰ ضرورة البحث بخصوص الاختلاف (لا الخطأ والصواب) في المباني المعتمدة، إلَّا إذا صرَّح بأنَّ مقاربته تتَّجه كلِّيًّا نحو المدارك المعرفيَّة الثانويَّة من دون نيَّة إدخالها في المدارك المعرفيَّة الأوَّليَّة، ولكنَّ هذا مستحيل؛ لأنَّه عين القول بالتسلسل في الأفهام.

وصحيح أنَّ شبستريّ محكوم عليه بوضع كهذا؛ لأنَّ الهرمنيوطيقا أرادت

(١) انظر: بهشتي، أحمد: الهيرمنيوطيقا.. المقتضيات والنتائج، ص ٥٦٤.

لنفسها خرق الحدود، وضبط المدارك المعرفيَّة الأوَّليَّة من الخارج، وهو أمر غير متيسِّر إلَّا إذا تمَّ تبنِّي الأساس القائل بحاكميَّة العقل علىٰ النصِّ.

لكنَّ عمله يظلُّ مبرَّراً لسببٍ جوهريٍّ؛ وهو أنَّه بصدد تصويب تفسير القرآن الكريم، فبدلاً منْ أنْ يجعل معارف الدرجة الثانية انعكاسيَّة في الذات العارفة، أرادها موجوداً خارجاً حاكماً علىٰ الفهم الدِّينيِّ.

والحال أنَّ هذا الأمر يظلُّ غير متيسِّرٍ؛ للأسباب المعرفيَّة التي أوضحناها سابقاً، فكان حريًّا به أنْ يعمد إلىٰ عرض معارف الدرجة الثانية علىٰ الذات العارفة، التي تعمد إلىٰ تصفيتها ومَعْيَرَتها، فتكتسب أوَّليَّتها داخل الأنا المتجوهرة، وتتعامل مع معارف الدرجة الأُولىٰ؛ بوصفها ممكنة لا واجبة، واعتباريَّة لا أصيلة.

والحقُّ يقال: إنَّ العرفانيِّين ورجال الصوفيَّة يتعاملون مع هذه المدارك بالطريقة نفسها؛ يعني أنَّهم يرفعون معارفهم الدِّينيَّة المتمعيَرة إلىٰ مقام الملكة، فتنكشف أمامهم الأفهام الدِّينيَّة بعنوان ما يقولون: إنَّه الحقيقة؛ مطلق الحقيقة، ونحن نتَّفق معهم في المسلكيَّة، لا في النتيجة؛ ذلك أنَّ تملُّك المعارف الإنسانيَّة وعرضها علىٰ الذات العارفة المنعكسة بالروح (الأنا المتجوهرة) يجعلها مدركاً جوَّانيًّا بالعرض، لكنَّ أصالتها متحقِّقة من القابليَّة التكوينيَّة في الروح البشريَّة، فتتنزَّل بذلك معارف الدرجة الأُولىٰ في المقام الفهميِّ، بعد أنْ كانت آخذة بناصية الحكم علىٰ الفهم من عدمه، إلَّا أنَّنا لنْ نذهب إلىٰ الحدِّ القائل بأنَّ فهمنا هو الحقُّ؛ لما لهذا الحكم من إطلاقيَّة لا تكفلها إلَّا الأنا المتجوهرة ذات الانعكاسيَّة الكاملة مع الوجود الخارجيِّ.

د - أزمة بؤرة معنىٰ النصِّ:

لا يكفُّ الشيخ شبستريّ عن خلق إشكاليَّات كثيرة بطروحاته السابقة، وأهمُّها علىٰ الإطلاق: استخراج بؤرة معنىٰ النصِّ؛ إذ نجده بهذا الخصوص قد كفىٰ نفسه عناء تبيان المسلكيَّة الصحيحة والكفيلة بضمان الخلوص إلىٰ بؤرة المعنىٰ في النصِّ،

فإنْ كان مقصوده أنَّ بؤرة المعنىٰ تُفهَم من خارج النصِّ (وأغلب الظنِّ ليس كذلك) فهذا دور آخر يوقعنا فيه؛ لأنَّ فهم النصِّ يُوجِب الاعتماد علىٰ خارج النصِّ، وهذا عين الدور. والحال أنَّ هذا ليس فهماً بقدر ما هو استقراء، أمَّا إذا كان من خلال النصِّ (وهذا هو الغالب)، فكيف نصل إلىٰ البؤرة من دون اعتماد قبليَّات مختلفة، بل ومتضاربة؟ وحتَّىٰ هذا يجرُّنا - أيضاً - إلىٰ ضياع الوصول إلىٰ بؤرة معنىٰ النصِّ، هذا إذا سلَّمنا بأنَّ البؤرة في غير حاجة إلىٰ فهم، أمَّا والحال أنَّ أيَّ نصٍّ - بما فيه البؤرة - بحاجة إلىٰ فهم وتفسير، فإنَّ الدور والتسلسل لن يتوقَّف، فكلُّ بؤرة معنىٰ النصِّ تقع للفهم والتفسير بالمراحل نفسها؛ ما يجعلها تحتاج بدورها إلىٰ بؤرة، وهكذا دواليك، إلىٰ أقصىٰ حدود التجزيء. ومن ثَمَّة نفشل في الإمساك بالبؤرة حقيقة، وطبعاً هذا كلُّه وفاقاً للمنظور الهرمنيوطيقيِّ.

والحال أنَّ المعوَّل عليه هو رسالة النصِّ، وليس بؤرته؛ بمعنىٰ الهدفيَّة المطروحة له ومنه، فيتمُّ البحث واستفهام النصِّ عبر هذا الطريق.

ويستلزم التركيز علىٰ الرسالة الإحاطة بمحيط النصِّ، وليس ذات النصِّ، ولذا يكون للأنا المتجوهرة القول الفصل في استيعاب الرسالة في أدقّ تفاصيلها، ما دام يتمُّ استقراؤها واستنباط المعنىٰ من حدود النصِّ قبل أنْ تدخل جغرافيَّته. وهذه أوَّليَّة تهمُّ محيط النصِّ، لا قلبه، وتظلُّ ضروريَّة في استفهامه.

هذا في ما يهمُّ كبريات نظريَّة الشيخ شبستريّ، وأمَّا في ما يخصُّ الصغريات، فإنَّنا نجدها علىٰ التفصيل الآتي:

لقد سبق للشيخ أنْ نوَّه بثلاث مراحل من أجل التعامل مع كلام الله سبحانه وتعالىٰ؛ وهي:

- عدم اتِّخاذ موقفٍ جزميٍّ إزاء المقبولات الذهنيَّة والتوقُّعات المسبقة عند الرجوع إلىٰ كلام الله، حتَّىٰ لو كانت قد خضعت لتنقيح متكامل.

– الرجوع إلىٰ كلام الله لا يكون فاعلاً وأصيلاً إلَّا في حالة يبلغ فيها الإنسان درجة من الابتهال والانقطاع؛ أي عندما يحسُّ الإنسان فعلاً وواقعاً بأنَّ معطيات العقل والعلم البشريِّ لا تفي بالإجابة عن تلك القضايا التي تُعَدُّ الأصل والغاية في وجوده وحياته.

– بعد تنقيح المقبولات الذهنيَّة والتوقُّعات المسبقة، وتأهيل الإنسان نفسه كي يكون مستعدًّا لأيِّ تحوُّل أو تغيير محتمل في ما يحمله من مسبقات، عن طريق العرض علىٰ كلام الله وبواسطته، وبعد أنْ يبلغ الإنسان حالة من الابتهال والانقطاع، يحلُّ له فهم كلام الله (فهمه في الجملة) بعناية الله نفسه. وهذا الفهم يكون علىٰ شكل نور يقذفه الله في الإنسان، وليس ثَمَّة شيء يضمن صحَّة فهم كلام الله غير هذا.

طبعاً، سيلاحظ القارئ أنَّ الشيخ قد أوقعنا في معضلة خطيرة، هي أقصىٰ ما يمكن أنْ يُتصوَّر من دور؛ وهي الإيمان بعدم جزميَّة القبليَّات الموجودة، مع إمكانيَّة تغيُّرها من خلال قراءة النصِّ القرآنيِّ، فالملاحظ عند الشيخ شبستريّ أنَّ النصَّ المفسَّر هو الذي يقوم بخلق القبليَّات (التعداد الثالث)، وهذا مناقض لما أوضحناه في كبريات نظريَّته؛ وهو عين الدور الأقصىٰ الممكن تصوُّره. وهذا دون أنْ يجيبنا عن سؤال آخر؛ وهو: هل توالد القبليَّات والبَعديَّات التي تصير في الآن نفسه قبليَّات معدَّلة، تصل إلىٰ نقطة الذروة أم أنَّ التكامل يظلُّ مستمرًّا مع توالي القراءة للنصِّ المفسَّر؟ وهل القول بالتكامل لا يفيد إلَّا عدم صحَّة الفهم من جهة نقص القبليَّات المتوافرة للقارئ، والتي لا تتكامل إلَّا مع القراءة المتكرِّرة للنصِّ المفسَّر؟ ربَّما يحمل التعداد الثالث جواباً بخصوص هذا السؤال؛ إلَّا أنَّه بالعكس يزيد في تعميق الخلط؛ ذلك أنَّ النور المتحدَّث عنه والمقذوف في قلب الإنسان ليس قبليَّة من القبليَّات؛ بل استعداداً للكشف، وهو غير الفهم بالمنهج

الهرمنيوطيقيِّ علىٰ الأقلِّ؛ لأنَّ لكلِّ امرئٍ أنْ يدَّعي الكشف مع تعدُّد التفاسير؛ وهذا دور آخر يضعنا أمامه هذا الطرح؛ لأنَّ الكشف الربَّانيَّ لا يكون إلَّا عين النصِّ، فمن أيِّ وجهٍ تتعدَّد الأفهام مع تحقُّق العينيَّة في النصِّ إنْ لم نقل بانتفاء العينيَّة في النصِّ؟ وهذا ما يجعل التوالد الفهميَّ راجعاً إلىٰ تراتبيَّة في الكشف؛ وهذا تسلسل حقيقيٌّ مبطلٌ لطرح شبستريّ، فكان حريًّا به أنْ يعيد النظر في ما أسماه «النور المقذوف في النفس البشريَّة»، وأنْ يجري بحثاً أعمق بخصوصها؛ لأنَّنا نعتقد بأنَّنا لا نتحدَّث إلَّا عن الشيء نفسه، وثَمَّة فارقٌ بين التشخيص والعلّيَّة. فما يراه الشيخ شبستريّ بالنور المقذوف هو عينه الذي نُعبِّر عنه بـ «الأنا المتجوهرة»، وهي ليست قذفاً في الرَّوْع بقدر ما هي انعكاسٌ كلّيٌّ مع المعارف الخارجيَّة، وإحداث التشخيص الأنسب من خلال المدركات الباطنيَّة.

وتجدر الإشارة إلىٰ الفارق بين القذف في الرَّوْع وبين تجوهر الأنا معرفيًّا، فالقذف في الرَّوْع علم لدنّيٌّ يُوصَف بالحضوريَّة، وهو بسيطٌ غير استقرائيٍّ بالمرَّة، موصولٌ بحدِّ العصمة، بخلاف الأنا المتجوهرة التي هي ثمرة جهد معرفيٍّ؛ مركَّبٍ واستقرائيٍّ، فلا هي حضوريَّة ولا هي واصلة حدَّ العصمة.

والنقد الثاني راجعٌ إلىٰ القول بالانقطاع والابتهال، بوصفهما مقدّمة محوريَّة للفهم تدخل في باب المدركات المعرفيَّة الأوَّليَّة، وإلىٰ القول بالحقَّانيَّة؛ أي إنَّ النصَّ المُتَعَامَل معه نصٌّ دينيٌّ مقدَّس حقَّانيٌّ في ذاته، متنزِّل من عند الباري جلَّ وعلا، ويجب التعامل معه علىٰ هذا الأساس. وهذه الحقيقة، وإنْ كانت مصادفة للصواب، إلَّا أنّها تتناقض مع المدركات المعرفيَّة الثانويَّة التي لا تهتمُّ بحقَّانيَّة النصِّ؛ بل تتعامل معه تعاملها مع أيِّ نصٍّ آخر، أدبيًّا كان أم فلسفيًّا أم غير ذلك؛ وذلك من جهة أنَّها تنظر إلىٰ الموضوع من الخارج، فالواضح أنَّ المبدأ الثاني يُشكِّل نسفاً للنظريَّة الهرمنيوطيقيَّة التي أرادها الشيخ شبستريّ، ولكنَّها لا يمكن أنْ تمسَّ

بالبعد الهرمنيوطيقيِّ الذي أسَّسنا له؛ لأنَّ الأنا المتجوهرة بطبيعتها سوف تقرأ الوجود مطلق الوجود قراءة حقَّانيَّة، ولن تقع في المطبِّ الثانويِّ من سنخ المطبِّ الذي وقع فيه الشيخ شبستريّ.

وعليه؛ يمكن لنا أنْ نخلص إلىٰ أنَّ هرمنيوطيقيَّة الشيخ شبستريّ ليست كذلك، فهي في نظرنا لا تُعتَبر مجهوداً من أجل تحقيق تجديد داخل النظريَّة التفسيريَّة الأُصوليَّة، لا أقلّ ولا أكثر، فالجنبة التقديسيَّة حاضرة بشكل كبير في خطابه، بلا مبرِّرٍ ثانويٍّ، بل حتَّىٰ الملكة التفهيميَّة (الإفهاميَّة) التي يُركِّز عليها في دورته التفسيريَّة لها مصدر خارجيٌّ؛ وهو الله سبحانه تعالىٰ. وطبعاً، فإنَّ مقدّمات كهذه غير متصوَّرة داخل المنظور الهرمنيوطيقيِّ؛ بالمعنىٰ الذي ارتضاه، مضافاً إلىٰ أنَّ ثَمَّة مؤيِّد آخر لما انتهينا إليه؛ يتجلَّىٰ في الانقطاعيَّة والابتهال المرجوِّ لتسهيل عمليَّة الفهم، وسلوكات كهذه لا يمكن أنْ تتحقَّق إلَّا إذا أيقن القارئ بأنَّه بين يدي كتاب وجوديٍّ وأُخرويٍّ في الآن نفسه.

فالشيخ شبستريّ تستَّر بمفاهيم تنقض تصوُّره، حتَّىٰ إنَّه لم يُشذِّب المفاهيم التأسيسيَّة للهرمنيوطيقا؛ ما أوقعه في ارتباك في الطرح، دفع به إلىٰ الانقلاب جزئيًّا علىٰ أصل النظريَّة، بينما لو كان متبنّياً للبعد التكوينيِّ في الاستفهام، فمن المؤكَّد أنَّه كان سيتخطَّىٰ هذه الأزمة.

ثانياً: العلاقة بين صاحب النصِّ والظهور العرفيِّ:

١ - الظهور العرفيُّ وسقف اللغة الدِّينيَّة:

في مقام بيان المرجعيَّة العلميَّة الصلبة لفهم كتاب الله، نجد العلَّامة محمّد حسين الطباطبائي ﷺ في مقدّمة تفسيره «الميزان في تفسير القرآن» يُصرِّح بالآتي:

وهذا هو الذي دعا الناس إلىٰ أنْ لا يقتصروا علىٰ الفهم العاديِّ والمصداق المأنوس به الذهن في فهم معاني الآيات؛ كما كان غرض

الاجتناب عن الخطأ والحصول علىٰ النتائج المجهولة هو الذي دعا الإنسان إلىٰ أنْ يتمسَّك بذيل البحث العلميِّ، وهو أجاز ذلك للبحث أنْ يداخل في فهم حقائق القرآن وتشخيص مقاصده العالية؛ وذلك علىٰ أحد وجهين، أحدهما: أنْ نبحث بحثاً علميًّا وفلسفيًّا أو غير ذلك عن مسألة من المسائل التي تتعرَّض له الآية حتَّىٰ نقف علىٰ الحقِّ في المسألة، ثمّ نأتي بالآية ونحملها عليه، وهذه طريقة يرتضيها البحث النظريُّ، غير أنَّ القرآن لا يرتضيها، كما عرفت. وثانيهما: أنْ نُفسِّر القرآن بالقرآن، ونستوضح معنىٰ الآية من نظيرتها بالتدبُّر المندوب إليه في نفس القرآن، ونُشخِّص المصاديق ونتعرَّفها بالخواصِّ التي تُعطيها الآيات... وقد قال النبيُّ ﷺ: «فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم، فعليكم بالقرآن، فإنَّه شافع مشفَّع، وماحل مصدَّق، من جعله أمامه قاده إلىٰ الجنَّة، ومن جعله خلفه ساقه إلىٰ النار، وهو الدليل يدلُّ علىٰ خير سبيل، وهو كتاب تفصيل وبيان وتحصيل، وهو الفصل ليس بالهزل، وله ظهر وبطن، فظاهره حكمة، وباطنه علم، ظاهره أنيق، وباطنه عميق، له نجوم وعلىٰ نجومه نجوم، لا تُحصىٰ عجائبه، ولا تُبلىٰ غرائبه، فيه مصابح الهدىٰ ومنار الحكمة، ودليل علىٰ المعروف لمن عرف النصفة، فليرع رجل بصره، وليبلغ الصفة نظره ينجو من عطب، ويخلص من نشب، فإنَّ التفكُّر حياة قلب البصير، كما يمشي المستنير في الظلمات بالنور، يحسن التخلُّص ويقلُّ التربُّص»[1]. وقال عليٌّ عليه السلام - يصف القرآن علىٰ ما في النهج -: «ينطق بعضه ببعض، ويشهد بعضه علىٰ بعض»[2]. هذا

---

(١) العيَّاشي، محمّد بن مسعود: تفسير العيَّاشي، تحقيق: هاشم الرسولي المحلَّاتي، لا ط، طهران، المكتبة العلميَّة الإسلاميَّة، ١٣٨٠هـ، ج ١، مقدّمة في فضل القرآن، ح ١، ص ١ و٢.

(٢) الشريف الرضي، محمّد: نهج البلاغة (الجامع لخُطَب الإمام أمير المؤمنين عليِّ بن أبي طالب عليه السلام ورسائله وحِكَمه)، شرح: محمّد عبده، ج ٢، الخطبة، ١٣٣، ص ١٧.

هو الطريق المستقيم، والصراط السوي، الذي سلكه معلِّمو القرآن وهداته (صلوات الله عليهم)[١].

وبعد أنْ صرَّح العلَّامة الطباطبائي ﭬ بأنَّ الفهم المتبادر العرفيَّ لا يسعف في جميع الأحوال، أوضح بأنَّ النهج السليم هو شرح القرآن بالقرآن، وهو المنهج نفسه الذي أوضحه الشيخ ابن كثير، لكنْ مع اختلاف كبير؛ ذلك أنَّ الشيخ ابن كثير لا يرتضي الفهم الأوَّلي من الأساس، بل حتَّىٰ يراه متفلِّتاً يجب عقله بالمأثور، بخلاف العلَّامة الطباطبائي ﭬ الذي يقرُّ بحجّيَّته، وإنْ كان بدويًّا غير مفيد للقطع، بل يكفل الاطمئنان للمعنىٰ فقط.

كما أنَّ منهجيَّة العلَّامة الطباطبائي ﭬ في تفسير القرآن بالقرآن راجعة إلىٰ استيضاح معنىٰ الآية من نظيرتها، بالتدبُّر المندوب إليه في القرآن نفسه، وتشخيص المصاديق، والتعرُّف بالخواصِّ؛ أي خصوصيَّة كلِّ آية علىٰ حِدَة.

إذاً، فالظهور العرفيُّ يظلُّ هو الحاكم أوَّلاً، ثمّ يأتي التدبُّر العقليُّ في الآيات القرآنيَّة لتحديد المصداق ومعاينة الخصوصيَّة حتَّىٰ يتمَّ تفسير القرآن بالقرآن، ولعلَّ مقالة عليِّ بن أبي طالب ﻋﻠﻴﻪ السلام المُشار إليها في موطن الاحتجاج تُوضِّح بشكل جيِّد هذه المسلكيَّة، فبعضه ينطق ببعض بمعنىٰ أنَّه ينسف الفهم المتبادر؛ وهو ما صرَّحنا بأنَّه الفهم البدويُّ، فيكون القرآن مفسِّراً نفسه بنفسه بالمصداق القائم في الدرجة الأُولىٰ؛ وذلك بعد تحقُّق التدبُّر العقليِّ في مجمل القرآن، ويشهد بعضه علىٰ بعض بمعنىٰ أنَّ القرآن يُصحِّح الفهم المتبادر من آية قرآنيَّة بآية قرآنيَّة أُخرىٰ، فمدار التدبُّر العقليِّ متحقِّق في الجنبتين معاً: جنبة النطق، وجنبة الشهادة.

وطبعاً، فإنَّ منهجيَّة كهذه لا يتيسَّر استيعابها إلَّا إذا علمنا بأنَّ كتاب الله «**له ظهر وبطن، فظاهره حكمة، وباطنه علم**»، فمناط فهم الباطن هو العلم بما هو علم.

---

(١) الطباطبائي، محمّد حسين: الميزان في تفسير القرآن، لا ط، قم المقدَّسة، لا ت، ج ١، ص ١١ و١٢.

وبعد هذه المنهجيَّة الصلبة تأتي الروايات والنقولات لتوضيح المعنىٰ في أجلىٰ صوره، والتي تُشكِّل دليلاً أو تأييداً علىٰ الخلاصة الفهميَّة، وهي في الأعمّ الأغلب موافقة للعقل القطعيِّ.

كما أنَّ من موجبات منهجه أنَّه يُفرِّق بين المفهوم والمصداق، وبالتالي، فهو لم يكنْ يخلط بين التفسير والتطبيق، بخلاف التفسير بالمأثور، والذي يظلُّ خاضعاً لأزمة التفسير والتطبيق المجتمعين، فلو وقف علىٰ رواية تُبيِّن أسباب نزول الآية الكريمة، فإنَّه مع الإشارة إلىٰ حقيقة الجري، يرتفع إلىٰ أعلىٰ؛ ليُفسِّر الآية الكريمة بمعناها الجامع ومفهومها الكلّيّ، وإلَّا بقينا أمام التطبيق دون التفسير؛ وهو من المطبَّات الكثيرة التي يقع فيها التفسير بالمأثور، فتضيع الحكمة الإلهيَّة من مناسبة النزول؛ لتصير الواقعة هي الحاكمة علىٰ الفهم للنصِّ القرآنيِّ.

ويرىٰ العلَّامة الطباطبائي ﵀ أنَّ تنزيل القرآن الكريم بنحو التجلِّي لا التجافي، ولذا نجده قد شخَّص معارفه الطوليَّة، وجعل كلًّا منها في رتبته الخاصَّة، ولم يرَ أيًّا منها مانعاً من الحمل علىٰ الظاهر وحجّيَّته واعتباره. وكان يُعطي الأصالة في التفسير للظاهر، ولا يعتبر الباطن أصلاً في تفسير الآية المفهوميِّ؛ بل كان يدخل الباطن عن طريق حفظ ظاهرها وحجّيَّته، ويسلك من ذلك الباطن إلىٰ باطن آخر.

وأمَّا في ما يخصُّ التأويل، وكيف يعتمده السيِّد الطباطبائي ﵀؛ فهو رهين بالفهم الطولي للآية الكريمة؛ محافظاً علىٰ ظهورها، من دون أنْ يتمَّ تجاوزها إلىٰ النقيض، فعمليَّة التأويل عنده تعميق نظر وإبصار في الحكم العميق لها[1].

وقد ألمح الأُستاذ حيدر حبُّ الله إلىٰ هذه النكتة؛ عندما أشار إلىٰ أنَّ «العلَّامة لم يحضر النصَّ في بحثه التفسيريِّ؛ بل تعامل بروح أكاديميَّة صرفة مع تفسير النصِّ،

---

(١) انظر: مجموعة من المؤلِّفين: سيرة العلَّامة الطباطبائي، ط١، بيروت، دار الهادي، ٢٠٠٠م، ص ٤٣ - ٦٣.

مخضعاً عمله لقواعد التفسير نفسها، وعندما كان يأتي للبحث الروائيِّ الذي كان يعقده في أواخر كلِّ فصل تفسيريٍّ كان يكتفي بمجرَّد عرض النصوص، من دون أنْ يُوحي لنا بأنَّه يُركِّز نظره عليها كثيراً، ما لم تكن القضيَّة من حيث أساسها روائيَّة. وانطلاقاً من ذلك لم يكن الطباطبائي ﷺ ليخشىٰ النصَّ الروائيَّ؛ بل كان يتعامل معه بروح فوقيَّة - بالمعنىٰ غير السلبيِّ للكلمة -، أي إنَّه كان يرىٰ هذا النصَّ في درجة تالية منهجيًّا لما كان قد فرغ منه في تفسير الآيات سلفاً، ولهذا لم يكن ليتحفَّظ عن الإسراع في استبعاد نصٍّ روائيٍّ أحياناً، أو تجاهل آخر أحياناً أُخرىٰ؛ مبرِّراً ذلك بأنَّه لا يتوافق مع ما تقدَّم في تفسير الآية، ولم يكنْ لينظر إلىٰ سند النصوص وتقييم تعارضها وغير ذلك، والشاهد الأهمّ هو فصل النصِّ الروائيِّ التفسيريِّ عن القسم التفسيريِّ نفسه، وهذا يُدلِّل منهجيًّا علىٰ تأخُّر رتبيّ للنصِّ الروائيِّ، وإلَّا لكان من الضروريِّ استحضاره لدىٰ تفسير النصِّ نفسه»(١).

غير أنَّ لدينا بعض الملاحظات بخصوص هذا التصريح؛ وهو أنَّ الإشارة إلىٰ النصِّ الروائيِّ بعد تفسير الآية الكريمة لم يكنْ من باب التوالي الرتبيِّ، بقدر ما كان يكشف عن ركون العلَّامة إلىٰ حاكميَّة ظاهر الآية الكريمة، والتي لا يرىٰ معها ضرورة للتوضيح الروائيِّ؛ لأنَّ إعمال النصِّ الروائيِّ، وخصوصاً في ما يخصُّ أسباب النزول، وجعلها رأس الفهم للآية الكريمة، كان ممَّا يعتبره العلَّامة تطبيقاً وليس تفسيراً، وطبعاً، فإنَّ اعتماداً كهذا ينسف أصل مشروع التفسير الذي ارتضاه العلَّامة، غير أنَّه وفي جميع الأحوال يترك لنفسه وللقارئ الكريم فرصة إجراء قراءة تطبيقيَّة للآية الكريمة؛ وذلك بمنحه الأدلَّة النقليَّة التي يمكن أنْ

---

(١) حبُّ الله، حيدر: «علم الكلام عند السيِّد محمّد حسين طباطبائي.. قراءة في جدل العقل والنصِّ»، مجلَّة الكلمة، تصدر عن منتدىٰ الكلمة للدراسات والأبحاث، بيروت، العدد ٣٦، ٢٠٠٢م، ص ٥٢.

يستعين بها ليُطبِّق الآية الكريمة علىٰ الواقع، والتي تظلُّ في جميع الأحوال خارج مهمَّة التفسير التي أوضحها العلَّامة في مقدّمة كتابه.

كما أنَّ الدافع الثاني والأساس إنَّما هو أنَّ الأدلَّة النقليَّة - علىٰ أهمّيَّتها - تظلُّ في العموم ظنّيَّة الورود تحمل نسبة من عدم صدورها عن المعصوم عليه السلام، وهذه النسبة قد تكبر وقد تتضاءل، فلم يكن ليُعوَّل عليها في مقام تفسير القرآن الكريم، مصداقاً للقاعدة الكبرويَّة التي أوضحها العلَّامة؛ وهي أصالة البيان في القرآن، وحاكميَّته علىٰ النصِّ الروائيِّ؛ ما يجعل من ظواهر القرآن مقوِّمة للنصِّ الروائيِّ، وبالتالي لا يمكن أنْ تكون كاشفة للمعنىٰ بالأولىٰ؛ إلَّا من جهة التعضيد، لا من جهة التأسيس للفهم.

فـ «للعلَّامة الطباطبائيِّ في خصوص ظواهر القرآن الكريم رأي خاصٌّ، يقضي باعتبارها حجَّةً وكاشفةً عن الواقع، ما لم تقم قرينة قطعيَّة علىٰ خلافها؛ كما هو الحال في معالجته - مثلاً - لبداية الخِلْقة الإنسانيَّة وردِّ نظريَّة داروين؛ والسبب في ذلك، أي امتياز الظواهر القرآنيَّة عن مداليل الروايات، وحجّيَّة هذه الظواهر حتَّىٰ في المجال العقديِّ والتكوينيِّ، يمكن أنْ يرجع إلىٰ:

- أصالة النصِّ القرآنيِّ ومرجعيَّته العامَّة، حتَّىٰ في تقويم الروايات وتمييز صحيحها من سقيمها.

- مبدأ الوضوح القرآنيِّ، وأنَّ هذا الكتاب في نفسه بيان ومبيِّن وواضح في دلالته ومعانيه؛ أي مبدأ تفسير القرآن بالقرآن.

- وجود احتمال النقل بالمعنىٰ في كثير من الروايات أو أغلبها؛ ما يفسح المجال لاحتمال تسرُّب وعي الناقل وثقافته ومحيطه الفكريِّ وطاقاته الذهنيَّة إلىٰ داخل النصِّ المنقول؛ بما يحدث فيه تصرُّفاً في الألفاظ والعبارات، علىٰ خلاف الحال في النصِّ القرآنيِّ؛ إذ لا ريب في أنَّها الألفاظ عينها التي أعلمها المولىٰ سبحانه لنبيِّه الكريم.

– يقينيَّة صدور النصِّ الكتابيِّ، في مقابل ظنّيَّة صدور الروايات؛ وهو ما يحتمل أنْ تكون له علاقة – أيضاً –»[١].

لكنَّ الظهور المتحدَّث عنه عند العلَّامة الطباطبائي قدس سره لا يشمل البعد اللغويَّ الدلاليَّ للكلمة فقط، بل البعد الملاكيَّ الحكميَّ – أيضاً –؛ وهي جنبة معرفيَّة تهتمُّ كثيراً بمحاولة استيعاب الحكمة من النصِّ القرآنيِّ؛ بمعاينة قواعد التفسير والتأويل، مرتبطاً بالاتِّصال اللغويِّ وأطرافه وشروطه وقواعده وآثاره والدلالات الاستعماليَّة، وجميعها مرتبطة بالتضمينات النظريَّة والمجال المعرفيِّ الذي تتمُّ فيه عمليَّة التثوير والاكتناز، ودائماً وفق المعول اللغويِّ؛ بتوسُّع مجاليّ أكبر من المقام الدلاليِّ الصرف؛ وهو ما أسماه الباحث مصطفوي «الأُفهوم القرآنيّ»[٢]. علىٰ أنَّ ذلك كلَّه يبقىٰ في إطار العنوان الكبرويِّ المسمَّىٰ تفسيراً، مع ضرورة الإشارة إلىٰ أهمّيَّة العقل في هذا المقام.

فـ «انطلاقاً من البرهانيَّة التي أكسبته إيَّاها الفلسفة، ولاسيّما المتعالية؛ اعتبر السيِّد الطباطبائي أنَّ ثَمَّة خللاً منهجيًّا في التعاطي مع النصوص العقليَّة، وهذا الخلل يكمن في أنَّ حجّيَّة النصِّ وقيمته متفرِّعة عن العقل، وبالتالي لا معنىٰ لأنْ تكون النصوص حاكمة علىٰ العقل ونشاطه، وقد اعتبر الطباطبائي أنَّ تقييد البحث الكلاميِّ بموافقة الشرع تسبَّب في منع البحث الحرِّ وطريقة التفكير الاستدلاليِّ»[٣]، بل إنَّ نهجاً كهذا هو وقوع في الدور؛ ذلك «أنَّ العقيدة التي يُراد

---

(١) رحيميان، سعيد: «المدرسة التفكيكيَّة والمدرسة الطباطبائيَّة – قراءة نقديَّة مقارنة –»، ترجمة: حيدر حبُّ الله، مجلَّة نصوص معاصرة، تصدر عن مركز البحوث المعاصرة، بيروت، السنة الأُولىٰ، العدد الثاني، ٢٠٠٥م، ص ١٠١ و١٠٢.

(٢) انظر: مصطفوي، محمّد: «الأُفهوم القرآني ونظريَّات تشكُّل الخطاب»، مجلَّة الحياة الطيِّبة، بيروت، العدد الثالث عشر، ٢٠٠٣م، ص ١٥ – ٤٨.

(٣) حبُّ الله، «علم الكلام عند السيِّد محمّد حسين طباطبائي.. قراءة في جدل العقل والنصِّ»، مصدر سابق، ص ٥٠.

الاستدلال عليها لا تتبع في ثبوتها الاستدلال؛ لأنَّها شرط في ممارسة الاستدلال وإسباغ الشرعيَّة عليه؛ فهي إذاً ثابتة في المرتبة الأُولىٰ، وإلَّا لما كان يصلح أنْ تكون قيداً لغيرها»[1]، فتنقلب الأُمور، فيصير «الاستدلال تابعاً للعقيدة في صحَّته»، والحال أنَّ العكس هو الواجب.

وطبعاً، فالتركيز علىٰ البُعد الأفهوميِّ في القرآن الكريم هو عين ما أشار إليه العلَّامة السيِّد محمّد حسين الحسيني الطهرانيِّ ﴿قدس سره﴾ بالمعاني الكلّيَّة للألفاظ، حيث صرَّح «ومن خصائص هذا التفسير - أيضاً -: رعاية المعاني الكلّيَّة للألفاظ الموضوعة، لا خصوص المعاني الجزئيَّة الطبيعيَّة والمادّيَّة المأنوسة لذهن الإنسان، وكذلك تحديد موارد الجري والانطباق، وفصلها عن متن المدلول المطابقيِّ للآيات»[2].

وحتَّىٰ نستجمع الموضوع جيِّداً لا بأس في إظهار الخطوط العريضة لمنهجيَّة التفسير عند العلَّامة؛ ذلك أنَّه يعمد في إطار تفسيره للآية إلىٰ سوق كلِّ ما يتَّصل بها من آيات، مع بيان السورة والرقم لكلِّ آية، ثمّ يستخلص المعنىٰ الظاهر الذي دلَّ عليه مجموع الآيات، كما لو كانت في سياق واحد؛ لأنَّ المفروض أنَّ مصدر القرآن واحد، وأنَّه يعتمد القرائن المنفصلة تماماً كالمتَّصلة، ثمّ يُعزِّز المعنىٰ الظاهر، ويدعمه بمنطق العقل؛ إنْ كان من الموضوعات العقليَّة، وإلَّا أقام الدليل علىٰ أنَّه لا يتعارض مع العقل في شيء، فإذا تمَّ هذا انتقل بالمعنىٰ القرآنيِّ إلىٰ حياة المجتمع، وقارن بينه وبين عقائد الناس وأفعالهم وعاداتهم، علىٰ اختلاف أديانهم ومذاهبهم، وأثبت أنَّ مَنْ خالف القرآن في شيء من ذلك فقد تنكَّر لإنسانيَّته،

(١) الطباطبائي، محمّد حسين: رسالة التشيُّع في العالم المعاصر، ترجمة: جواد عليّ كسار، ط١، قم المقدَّسة، مؤسَّسة أُمُّ القرىٰ، ١٤١٨هـ، ص ١١٥.

(٢) الحسيني الطهراني، محمّد حسين: الشمس الساطعة، ط١، بيروت، دار المحجَّة البيضاء، ١٩٩٧م، ص ٦٠.

وتجافىٰ عن الحياة الكريمة التي تضمن له ولمجتمعه السعادة والهناء، ثمّ يُلحِق المؤلِّف بكلِّ فصل من فصول الكتاب باباً مستقلّاً يُورِد فيه طرفاً من أحاديث الرسول وأهل بيته[1]، فالانتقال من الظهور العرفيِّ الدلاليِّ إلىٰ الأُفهوم القرآنيِّ الكريم إنَّما هو من جهة الإحاطة بالمعارف الكلّيَّة بشاهديَّة القرآن بعضه علىٰ بعضه الآخر، وهذا كان إيضاحاً لمنهجيَّة التفسير.

وأمَّا علىٰ مستوىٰ التأويل؛ بما هو تعميق نظر في الحكمة الإلهيَّة، يكون العلَّامة الطباطبائي ﵀ ملزماً باعتماد النصِّ الروائيِّ إلىٰ جانب المدرَكات العقليَّة والإثباتات الشهوديَّة؛ لأنَّه يرىٰ بأنَّ بطون القرآن تساعد علىٰ تأييد ظواهره[2]؛ وبالتالي لا تناقض بين التفسير والتأويل بقدر ما هو تعميق للنظر، واستيعاب أقوىٰ وأعمق للثمار المعرفيَّة والمعنويَّة الموجودة في ثنايا الآيات الكريمة. ولعلَّ هذا من مصاديق الرتبيَّة؛ لأنَّ العلَّامة لم يكنْ ينتقل إلىٰ التأويل إلَّا بعد المرور من التفسير، فلو تيسَّر للأُستاذ حيدر حبُّ الله توضيح ذلك لما وجد نفسه ملزماً بإقحام جملة «بالمعنىٰ غير السلبيِّ للكلمة» في موطن بيان المنهج.

وخلاصة الكلام أنَّ فهم الكتاب لا يمكن أنْ يتحقَّق إلَّا بإجراء تدبُّرٍ عقليٍّ معتبرٍ يهمُّ مقام الظهور الأوَّليِّ لكلام الله، وبعدها ننتقل إلىٰ إجراء قراءة كلّيَّة للقرآن الكريم من جهة أنَّ بعضه ناطق ببعض، وأنَّ بعضه شاهد علىٰ بعض، فبمنهجيَّة كهذه يستمرُّ الفتح المعرفيُّ في أقدس النصوص وأقواها وأهمّها؛ وهو نصُّ الحياة العباديَّة إلىٰ آخر الزمان، ويظلُّ الوحي عائشاً فينا ونحن عائشون به؛ ما يعيدنا إلىٰ بحث أصل معنىٰ اللغة الدِّينيَّة، وسوف ننطلق من تصوُّر سماحة

---

(١) انظر: مغنية، محمّد جواد: «ثلاث خصائص لتفسير الميزان»، ضمن كتاب رسالة التشيُّع في العالم المعاصر، ص ٥٠٢ و٥٠٣.

(٢) انظر: رحيميان، «المدرسة التفكيكيَّة والمدرسة الطباطبائيَّة – قراءة نقديَّة مقارنة –»، مصدر سابق، ص ١٠٢.

الشيخ شفيق جرادي، علىٰ أنْ نُبدي ملاحظاتنا بخصوصه، حيث نجده يحاول أنْ يُحدِّد معنىٰ للُّغة؛ مستعيناً بالجرجاني في هذا المجال: «قال الجرجاني في تعريف اللغة: ما يُعبِّر بها كلُّ قوم عن أغراضهم»، وما يتفرَّع منه أثناء النقاش إلىٰ قول ولفظ وصواتة وغيرها من التجلّيات الواقعيَّة للغة، خالصاً إلىٰ أنَّ:

- «اللغة، وإنْ اعتمدت علىٰ الحروف والتصوُّتات لبناء الكلام، ولكنَّ الكلام هو صورة تميُّز بين شكل في تأدية المقصد وشكل آخر، وهي أيًّا كان مصدر تولُّدها، فإنَّما تخضع في نهاية المطاف لما يصطلح عليه الناس: جماعات تتواضع ابتداءً علىٰ هيأة لفظيَّة معيَّنة، ثمّ تأتمر لاحقاً بتلك الهيأة أو الصورة التي بنتها ووضعتها.

- اللغة تحاكي مستويات متعدِّدة، فهي تضبط الصريح من القول ومحكمه... كما أنَّها تتعالىٰ لتنافس النفس في تجرُّدها[1].

- اللغة بما هي دلالة معنىٰ لا حدَّ لمداها ولا منتهىٰ؛ بينما الكلام هو اللفظ المحكوم بالكثرة المحدودة...»[2].

وقد مرَّ بمساءلة كثير من التوجُّهات الفلسفيَّة؛ الجرمانيَّة الظاهراتيَّة بخصوص اللغة والكينونة والأُسطورة، وانتهىٰ إلىٰ النتيجة الكبرىٰ؛ وهي أنَّ ثَمَّة لغة الدِّين، وثَمَّة لغة الظاهرة الدِّينيَّة، مع التمييز بينهما بمجموعة من المعايير:

- «تتعلَّق لغة الدِّين بالكلام الصادر عن الله سبحانه أو المنسوب إلىٰ الله سبحانه بشكل مباشر... أمَّا لغة الظاهرة الدِّينيَّة، فإنَّ الله سبحانه يصير فصلاً من فصول الدِّين، ويكون «الله» موضوعاً لمحمولات تتعلَّق تارةً بوجوده، وأُخرىٰ بصفاته، وثالثة بأفعاله ومقاصده.

---

(١) انظر: جرادي، شفيق: مقاربات منهجيَّة في فلسفة الدِّين، ط١، بيروت، معهد المعارف الحكميَّة للدراسات الدِّينيَّة والفلسفيَّة، ٢٠٠٤م، ص ٢٠٥ و٢٠٦.

(٢) المصدر السابق، ص ٢٠٧.

- يُمثِّل الوحي في لغة الدِّين موضوع الاهتمام الأساس؛ إذ يبحث عن كيفيَّة تكلُّم الله مع الناس، في الوقت الذي تهتمُّ لغة الظاهرة الدِّينيَّة بالبحث عن تاريخيَّة لغة الدِّين بوصفه ناتجاً ثقافيًّا... كما تبحث في طريقة التداول الذي تتعاطىٰ به الجماعة مع نظام الكلمة؛ سواء في أعرافها العقديَّة أم السلوكيَّة والطقوسيَّة...

- تُمثِّل لغة الظاهرة الدِّينيَّة تعبير التجربة الدِّينيَّة للفرد، أو الجماعة باتِّساقاتها المنطقيَّة الشكليَّة، أو المضمونيَّة الخاصَّة بالقضيَّة نفسها، وكونها تنطوي علىٰ سمات بشريَّة وثقافيَّة بحتة يشتغل عقل المنتمي علىٰ بلورتها بحسب قدراته التعبيريَّة والثقافيَّة الخاصَّة... كما أنَّها تُمثِّل ملامح نظام الفِرَق والطوائف بحسب خصوصيَّاتها التفسيريَّة والإخباريَّة...

- تنحكم لغة الظاهرة الدِّينيَّة إلىٰ صيغ التصوُّرات الذهنيَّة المولِّدة للَّغة الحاكية عن الدِّين... ولذلك، فإنَّها تبقىٰ لغة تُعبِّر عن طبيعة فهمها للموضوع، دون أنْ تمتلك القدرة أو الحقَّ في التعبير عن ذات الموضوع... وإنْ كانت بحسب الواقع لغة طموحة في نيل الحقيقة والذات ودركهما...»[1]، حيث جعل من هذه الأُسُس الطُّرُق المؤدّية إلىٰ تعدُّدية فهم الكُتُب السماويَّة؛ وهي نتيجة ذات أصالة واقعيَّة مشهودة.

ونحن سوف نعمل علىٰ مناقشة هذه الأُسُس، قبل أنْ ننتقل إلىٰ البحث في موضوع الوحي.

ومن الواضح أنَّ المؤلِّف يحاول أنْ يشرعن لحركة فكريَّة بدأت تتسارع بوتيرة كبيرة في هذه الأيَّام، وهي تؤمن بنسبيَّة فهم النصِّ الدِّينيِّ، جاعلاً نسبيَّة الفهم متعلِّقة بلغة الظاهرة الدِّينيَّة، لا بلغة الدِّين بما هو كلام الله سبحانه وتعالىٰ. لكنَّ مشروعيَّة دفاع كهذا لا يمكن أنْ تُبرِّر عمليَّة الفصل التشريحيَّ داخل النصِّ

---

(١) المصدر السابق، ص ٢٢٤.

الدِّينيِّ بين لغة الدِّين ولغة الظاهرة الدِّينيَّة، فالقرآن الكريم - مثلاً - هو كلام ربَّانيٌّ صرف (لغة دين)، لكنَّنا من زاوية اهتمامنا باستيعاب معانيه، وكيفيَّة الوصول إلىٰ ذلك تجعله (لغة الظاهرة الدِّينيَّة). إنَّ صراحة هذه الخلاصة تحتاج إلىٰ كثير من المجهود لتترسَّخ في الأذهان.

إنَّ اللغة معطىٰ معنويٌّ صرف، لكنَّ عمليَّة الفهم تحتاج إلىٰ مقدّمات؛ كلاميَّة، وصواتيَّة، ودلالة استعماليَّة (التواضع الجمعيُّ) وهذه آليَّات للفهم. وقد تنجح هذه الأدوات في الفهم الجيِّد، وقد توصل إلىٰ الفهم الأتمِّ، وقد تُؤدِّي إلىٰ الفهم الخطأ (سوء الفهم)، ولا يمكن للآليَّات المشرحيَّة أنْ تُعطي للجثمان اللغويِّ هويَّة أُخرىٰ؛ بمعنىٰ أنَّ لغة الدِّين تظلُّ واقعة تحت مطرقة الفهم وفق الآليَّات والأدوات البشريَّة المتسالم عليها، والتعامل مع لغة الدِّين وفق هذه المنهجيَّة لا يعني استباحتها حتَّىٰ نبحث لها عن قدسيَّة أعلىٰ. صحيح أنَّ ما يحاول المؤلِّف الخلوص إليه هو إضفاء المشروعيَّة علىٰ عمليَّة الاجتهاد في الفهم دون أنْ يعاني المجتهد من الهجمات الشرعيَّة الشرسة، إلَّا أنَّنا نعتقد بأنَّ منح هويَّتين للجسم اللغويِّ نفسه: لغة دين، ولغة ظاهرة دينيَّة، لن يحلَّ الإشكاليَّة بقدر ما يجعل من لغة الدِّين نفسها غير ذات وجود فعليٍّ، فتصير عارضة علىٰ الأصل اللغويِّ الأكبر؛ وهو لغة الظاهرة الدِّينيَّة.

وهذا ما سوف نعاينه في بحثه عن الوحي والكلمة، حيث نجد سماحة الشيخ لم يُفصِّل بين الاتِّجاهات الثلاث الرائية للوحي؛ فالاتِّجاه الأوَّل يرىٰ في الوحي سعياً إلىٰ التماثل بين الإنسان وبين سمات المتعالي، والثاني يرىٰ في الوحي بثًّا حيويًّا هادياً لكلِّ مواضع السكون والقلق، والثالث يرىٰ تكييف الوحي مع كلِّ واقع مستجدٍّ تمليه الظروف وسلطات الأمر الواقع وإملاءاته الكونيَّة العالميَّة[1]؛ بل

---

(١) انظر: المصدر السابق، ص ٢٤٥.

يرىٰ مشروعيَّتها متحقِّقة في عين ذاتها، ما دام الوحي بكلماته (لغة الظاهرة الدِّينيَّة) «باباً مشرَّعاً أمام محاولات بحثيَّة ومنهجيَّة لتشكيل المرتكزات والمباني المفيدة والمستفيدة، والتي تتجاوز المشكلات القائمة عند ما هو قائم، بدون أيِّ تجاوزٍ سلبيٍّ ومواقف مسبقة»(١).

فالسلبيَّة في التعامل مع النتاجات، بخصوص أصل الوحي، وبجميع أنواعها، هو ما سوف يُهدِّد الوحي، بما هو «لغة دينيَّة»، لصالح الوحي (الكلمة)، بما هو «لغة ظاهرة دينيَّة».

٢ - الجري العمليُّ العوليُّ أو الهرمنيوطيقا الأوسطيَّة:

إنَّ وجود مفسِّر كامل بامتياز (وهي إحدىٰ مصاديق العصمة)، واعتماده سقفاً في التعامل مع الخطاب؛ ربَّما سيُشكِّل ضمانة من حالة التسيُّب التي يمكن أنْ يقع فيها الهرمنيوطيقيُّون؛ يقيناً مع إيمانهم بنسبيَّة جميع التفاسير. والأمر نفسه ينجرُّ إلىٰ بؤرة المعنىٰ مناط التأويل، حيث يجب أنْ نتَّبع مصداق الخطاب، ونعتبره العمدة؛ وبالتالي نغوص في الخطاب علىٰ مستوىٰ المدارك المعرفيَّة الأوَّليَّة، والتي يجب تنقيحها بأدوات علميَّة معاصرة، ونبحث فيها عن الحقَّانيَّة من عدمها، دون الأخذ بالمدارك المعرفيَّة الثانويَّة؛ كما هو واقع الحال، أو بالأحرىٰ دون الخلط في ما بينهما؛ كما هو عند الهرمنيوطيقيِّين، وذلك حتَّىٰ نتجاوز السقطات المعرفيَّة التي سبق تسجيلها. وأمَّا في ما يخصُّ السقطة الثالثة؛ والتي تدَّعي فهمها للنصِّ أكثر من مؤلِّفه، فليس لدينا حلٌّ بخصوصها، إلَّا من حيث تعقُّب مراد المؤلِّف في مجموع الجسم الخطابيِّ، دون أنْ نستطيع الجزم بمراده ما لم يكنْ شارح النصِّ معصوماً، فمن هذه الجهة يمكن لنا الجزم بمراد صاحب النصِّ ما دامت تقريرات المعصوم حجَّة، فصحيح أنَّ يقينيَّة كهذه متحقِّقة علىٰ أساس الإيمان والاعتقاد

---

(١) المصدر السابق.

بعصمة المفسِّر، ولا مصداق خارجيّ لها، ولكنَّ اليقين الوجدانيَّ كافٍ للوصول إلىٰ الخلاصات المتغيَّىٰ تحصيلها؛ لأنَّ اليقين -حتَّىٰ الوجدانيَّ- يظلُّ مغيَّباً في إطار فلسفة الهرمنيوطيقا.

إنَّ مباحث الدليل اللفظيِّ، كما هو مطروح عند العلَّامة الشهيد محمّد باقر الصدر ﴿قدس سره﴾، شاملة لخصوص الدلالة التصوُّريَّة والدلالة التصديقيَّة الاستعماليَّة والدلالة التصديقيَّة الجدّيَّة المهيمنة علىٰ غيرها من الدلالات؛ لأنَّها تفيد القطعيَّة، وقد تصبُّ في الخانة نفسها، وإنْ باختلافات يسيرة تهمُّ حجّيَّة الظهور، الشيء الذي يرفضه الهرمنيوطيقيُّون من الأساس؛ لأنَّ الفهم الأوَّليَّ اعتباطيٌّ خالٍ من القبليَّات المعرفيَّة المرجوَّة (لأنَّ القبليَّة المعتمدة في الظهور هو العرف)، ولذلك لا ينزعون عن هذا الفهم أيَّ حجّيَّة ما لم يعتبروا المدرك العرفيَّ قبليَّة من القبليَّات. وهذا متعسِّر التصديق؛ لأنَّ القبليَّات التي يُركِّزون عليها هي تلك الناتجة عن المخاضات الفكريَّة والذهنيَّة الواصلة حدَّ العالميَّة، فَهُم -علىٰ سبيل المثال- يُصرِّحون بأنَّ عبارة «السماء تمطر» قد تحمل معانٍ كثيرة بخلاف ظاهرها، وهذا عين الظهور العرفيِّ المنقوض من قِبَلهم. ولكنَّ مجمل هذه المقدّمات التصوُّريَّة في التأويليَّة الإسلاميَّة تظلُّ سليمة في مقام التفسير (الفهم السطحيّ)، ولكنَّها لا يمكن أنْ تُعَدَّ فهماً بالمعنىٰ الدقيق للكلمة؛ إذ حتَّىٰ تفسير المعصوم ﴿عليه السلام﴾ يحتاج إلىٰ آليَّة استيعاب، وإلَّا سقطنا في تسلسل لا خروج منه، ولذلك يكون من الضروري تأكيد البحث والتنقيب من جديد من أجل الوصول إلىٰ المعنىٰ المراد، وهنا يأتي دور ما نقترحه تحت مسمَّىٰ الهرمنيوطيقا الأوسطيَّة.

وما نقصده بالهرمنيوطيقا الأوسطيَّة هو أكثر من التأويل الذي كان عند طائفة من القُرَّاء؛ إذ المدرسة «تقوم علىٰ نوع من التفكيك المضمر لبنية النصِّ، ثمّ إيجاد النظير أو المرادف للفظ محلِّ (الشبهة)، ونقله إلىٰ سياق آخر، حيث يستطيع

اكتساب معنىً آخر، ويعود إلىٰ موضعه مجدَّداً في صورة استبداليَّة. ولا تكفي آليَّة المماثلة أنْ تتأطَّر في المجال الواحد؛ بل قد تخرج لتستدمج مختلف السياقات – القرآن، الحديث، أمثال العرب –؛ بل إنَّ العمليَّة التمثيليَّة هذه تتجاوز عالم النصوص والكلمات لتقع علىٰ عالم الأشياء»(١)؛ بمعنىٰ أنَّ الواقع يكون حاكياً عن الخطاب (النصِّ)، والعكس صحيح؛ ما يجعل هذا التأويل يتَّفق مع البعد الاشتقاقيِّ للكلمة؛ أي ردُّ الأشياء إلىٰ أُصولها.

فالتأويل – كما هو عند أنصاره – يلعب دور «مفجِّر دائم لمكامن النصوص. فتثوير القرآن في ضوء ما سلف، يجعل القرآن يعاصر كلَّ الموضوعات المتجدِّدة، ويكشف عن أحكامه المختلفة بعدد الإحالات الاستبداليَّة، التي لا تُحصىٰ»(٢)؛ لأنَّه خطاب بالضرورة منفتح علىٰ أكثر من حقبة زمانيَّة، ومن جغرافيَّة معرفيَّة قائمة باستحكام داخليٍّ؛ بردِّ المتشابه إلىٰ المحكم؛ ذلك أنَّه ما دام «كلُّ معنىً جديد يكشفه التأويل، يكون بمنزلة إحكام لمتشابه، فإنَّه يأخذ موقع الحكم النسبيِّ للموضوعات المتجدِّدة، وهذا يعني أنَّ الارتباط بالمورد الأوَّل أمرٌ مرفوضٌ قطعاً؛ لأنَّ ثَمَّة أكثر من نزول للنصِّ. وكلُّ وجه يكشف عنه التأويل»(٣)، فمن الواضح أنَّ التأويل يضمن حيوات كثيرة للنصِّ، ويجعله معاصراً بامتياز. والحقيقة أنَّ النصَّ القرآنيَّ، بوصفه أكمل النصوص، يحمل في طيَّاته هذه الحيوات الكثيرة، وينتظر من يستثمره بشكلٍ فعليٍّ، «فتحميل النصوص بعضاً من المعاني المحدَّدة هو من باب التعاصر الذي تفرضه ديناميكيَّة النصِّ، التي هي ديناميكيَّة متَّصلة بحركة

---

(١) هاني، إدريس: محنة التراث الآخر.. النزعات العقلانيَّة في الموروث الإمامي، ط١، منشورات الغدير، ١٩٩٨م، ص ٣٧٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٣٧٧.

(٣) المصدر السابق.

الواقع ومتغيّرات الظروف»[1]. فالنصُّ - والحال كذلك - يتحرَّك داخل دواليب التاريخ، ويخضع فهمه لقهريَّات الزمان والمكان؛ ما يجعله نصًّا مساوقاً لحركة المجتمع، لكنْ لا ينبغي أنْ يُفهَم من ذلك معنىٰ التطاول والتسيُّب؛ لأنَّ الفهم التاريخيِّ للنصِّ راجعٌ ضرورةً إلىٰ رؤية المؤلِّف له، فإمَّا أنَّ النصَّ كاشف بنفسه عن معناه قطعيُّ الدلالة، وإمَّا أنَّه متدثِّر بالظاهر، والحال أنَّ المراد هو الباطن؛ ما يضع القارئ أمام ضرورة الرجوع إلىٰ تفاسير المعصومين عليهم السلام؛ كشفاً للباطن أو لبواطن النصِّ، وإلَّا اجتهد اجتهاداً من أجل استبطان النصِّ واستنطاقه مستحكماً بقواطعه من محكمات؛ لكنْ - وفي أيِّ حالٍ من الأحوال - ليس له أنْ يقف عند الظاهر؛ لأنَّ ذلك مخالف قطعاً لمراد مؤلِّف النصِّ.

وخلاصة القول: إنَّ البحث عن بؤرة معنىٰ النصِّ غير متيسِّر ما لم يكشف النصَّ عن ذلك؛ ما يجعل عمليَّة البحث عن البؤرة من دون كشفٍ كلِّيٍّ من النصِّ ذاته، سواء بظهور معنىٰ محكمه أم بردِّ متشابهه إلىٰ المحكم، وفق نسق تداولي أو إضاءة من مفسِّر ممتاز (معصوم)، يصبح تجنّياً علىٰ النصِّ لا أقلَّ ولا أكثر.

وعليه؛ تصبح الهرمنيوطيقا الأوسطيَّة التي نبحث عن تفعيلها في هذا المقام هي اليقين بحاكميَّة صاحب النصِّ علىٰ النصِّ، وأنَّ التفسير لا يتمُّ إلَّا من داخله بمصداق ظهوره الأوَّليِّ، وتحقُّق معناه من خلال الباطن؛ بعرض بعضه علىٰ بعضه الآخر، وبردِّ متشابهه إلىٰ محكمه؛ أي بتعقُّب الديناميَّة الداخليَّة للنصِّ، بوصفه وسيطاً فهميًّا، منتجين نصًّا آيويًّا وفقاً للتخريج «الهانائي»، كما أنَّ أيَّ تفسير متقيِّد بهذه الضوابط يظلُّ تفسيراً مشروعاً ما لم نقف علىٰ تفسير ممتاز مؤسَّس علىٰ المعصوميَّة؛ فعندها نقف أمام هذا التفسير من جهة تحقُّق المعنىٰ في أجلىٰ صوره،

(١) المصدر السابق، ص ٣٨١.

أو أمام مقتضىٰ عقليٍّ كاسر لظهوريَّة هذا النصِّ، وطبعاً المقتضيات العقليَّة المتحدَّث عنها لا بدَّ من أنْ تكون متحقِّقة من خلال إعمال العلوم الإنسانيَّة والفلسفيَّة والكلاميَّة.

فمجموع ديناميَّات النصِّ - وحتَّىٰ التفسير المعصوميَّ - يظلُّ لاعباً لدور وسائطيٍّ، وليس هو منتهىٰ الفهم المبحوث عنه، وهو ما يساعدنا علىٰ تعقُّب الديناميَّة الداخليَّة للنصِّ؛ بتعقُّب مداركه الحيويَّة، وبعدها ننتقل إلىٰ مبنىٰ (التَّمَعْيُر) لنخلص إلىٰ المعنىٰ الحقيقيِّ.

وحتَّىٰ لا يتبادر إلىٰ ذهن القارئ أنَّ تصوُّرنا ما هو إلَّا عمليَّة نسخ للتصوُّر المدرسيِّ السائد، فإنَّنا نحاول أنْ نبدي وجهة نظرنا التي تظلُّ تفصيليَّة - تهمُّ الجنبة الوسائطيَّة - حاكمة علىٰ صغريَّات التصوُّر لا كبرياته؛ ذلك أنَّ حاكميَّة صاحب النصِّ - وإنْ شكَّلت مبدأً - ولكنَّها علىٰ المستوىٰ التطبيقيِّ الخارجيِّ تضمحلُّ لتصل إلىٰ مقام الفهم الإنسانيِّ؛ لأنَّ التصوُّر البشريَّ مهما انضبط لا يمكن أنْ يُحقِّق الحاكميَّة فعلاً ما دام أنَّه سوف يُسقِط فهمه علىٰ مراد صاحب النصِّ، وهذا متحقِّق خارجاً ولا يمكن نكرانه.

فأمام تعدُّد الأفهام، التي تدَّعي الإجماع علىٰ أنَّها وفق مراد صاحب النصِّ؛ وهو الشارع الحكيم، والتي تكون في حالات كثيرة واصلة إلىٰ حدِّ التناقض والتضادِّ، فهل هي حقًّا منضبطة لحاكميَّة صاحب النصِّ أم إنَّها أفهام بشريَّة تبحث لها عن إيديولوجيَّة المطابقة لإسكات المعارض وجلب الأتباع؟

ولذا، يجب أنْ نكون مرنين في هذا الخصوص، ونستوعب نسبيَّة نسبة الحاكميَّة إلىٰ الشارع الحكيم؛ لأنَّها - وإنْ شكَّلت أصلاً اعتقاديًّا لا يمكن دحضه - فإنَّها، علىٰ الأقلِّ وفق الفهم، تظلُّ نسبيَّة تدور بين الظاهر والواقع.

ولهذا نقف كثيراً علىٰ الخلط بخصوص النصِّ الدِّينيِّ، الذي قد نُسلِّم بقطعيَّة

صدوره، ولكنَّه علىٰ مستوىٰ الفهم يتكاثر إلىٰ أفهام كثيرة تختلف وفق مسبقات المفسِّر نفسه.

فالقرآن الكريم، الذي لا يمكن لأحد أنْ يُشكِّل بخصوص حاكميَّة صاحب النصِّ المقدَّس عليه وعلىٰ غيره من النصوص المقدَّسة، يظلُّ موضوع أفهام كثيرة تنطلق من الظاهر علىٰ أساس أنَّه هو المحكُّ الفهميُّ، ولكنَّ الاختلاف يهمُّ التعميق من التسطيح، والتوسيع من التضييق إلىٰ غيرها من مديات النصِّ، لنقل بأنَّ الرواية - قطعيَّة الصدور - تُفسِّره، فهل فهمنا لمضمون الرواية يظلُّ واحداً أوحداً أم إنَّه يختلف وفق المصاديق المعرفيَّة المختلفة التي يرجع إليها المفسِّر عن وعي أو بدونه؟ والضائقة المعرفيَّة تتَّسع أكثر لتهمَّ السند العقليَّ في الفهم، فهل ما نراه نصًّا غامضاً يحتاج إلىٰ مستقلٍّ عقليٍّ يُفسِّره، يراه غيرنا كذلك؟ من المؤكَّد أنَّه ليس كذلك؛ ما يجعل حتَّىٰ عمليَّة التفسير العقليَّة تظلُّ تراوح مكانها باحثة عن دعامة معرفيَّة وعقليَّة؛ هي نفسها.

إنَّ ما نحاول التقعيد له هو أنَّ الهرمنيوطيقا الأوسطيَّة تحاول علىٰ الأقوىٰ تخطِّي الروايات والمستقلَّات العقليَّة؛ لتعتمد علىٰ الدعامة المعرفيَّة الجوَّانيَّة في الذات العارفة، وتخطِّيها هذا لا يعني تهميش هذه الوسائطيَّات بقدر ما تعني التعامل معها؛ بوصفها وسائطيَّات لا نهايات، وهذا التجاوز يتأسَّس علىٰ مقدّمة استيعاب ديناميَّة النصِّ (مرحلة التفسير إنْ رأساً أم بتوسُّط)، وتحقيق الانعكاسيَّة الكاملة والمطلقة بين الديناميَّة والمستقبل الذاتيِّ المعرفيِّ المتجوهر.

فما فهم النصِّ القرآنيِّ، ولا فهم الرواية، ولا إعمال المستقلِّ العقليِّ؛ إلَّا تفعيل للذات العارفة المفكِّرة التي توازن بين الاستدلالات لتعمل الأولىٰ فالأولىٰ، وطبعاً، يتمُّ العرض علىٰ البعد الفطريِّ الذي يتعيَّن تنقيته حتَّىٰ يصير مرآةً عاكسةً بالمطلق للحقائق الخارجيَّة.

وهذا المنظور هو المعوَّل عليه في فهم الرواية القائلة «**من عرف نفسه عرف ربَّه**»[1]؛ بمعنىٰ أنَّ استدخال المعارف في الذات العارفة وتنقيتها من الداخل يجعلها عاكسة للحقائق الخارجيَّة، التي ما هي إلَّا تجلّيات إلهيَّة، فتقترب معرفة الذات الربَّانيَّة نحو الكمال والمطابقة، بخلاف انعدام الانعكاس الإيجابيِّ. فالروايات المفسِّرة والمستقلَّات العقليَّة تحتاج بدورها إلىٰ حفر معرفيٍّ يُنظِّفها ويضعها في مكانها المناسب من عمليَّة الفهم، التي تظلُّ في جميع الأحوال ثانويَّة أمام الذات العارفة، بخلاف ما ينظر إليها.

بل حتَّىٰ ما يُسمَّىٰ بالظهور العرفيِّ يظلُّ غير مساوق للحقيقة دائماً، وإلَّا لسقطت الاستدلالات الروائيَّة الشرعيَّة أو العقليَّة، في مقام الإبانة عن المعنىٰ. فالظهور العرفيِّ هو في أحسن الأحوال التسالم علىٰ المعنىٰ المتبادر من عبارة معيَّنة، وهذا التسالم لا يمكن أنْ يُشكِّل مصداقاً مطابقاً للواقع الخارجيِّ؛ لاختلاف الألسن بين القبائل أو بالأحرىٰ بين البلدان الناطقة باللغة العربيَّة.

فما يكون الظهور العرفيُّ في واقع الحال إلَّا استدخالاً بدويًّا للمسبق المعرفيِّ لدىٰ الذات العارفة، التي سرعان ما تنقضه أو تُؤكِّده من خلال أوَّليَّات معرفيَّة مُستَجمَعة لديها.

فالدائرة الهرمنيوطيقيَّة الأوسطيَّة تقوم علىٰ أساس أنَّ الذات العارفة بمسبقاتها الوجوديَّة العميقة تكون هي المبتدأ وهي المنتهىٰ. مسبقات معرفيَّة وجوديَّة تتعامل مع الظهور المعنويِّ البدويِّ، ثمّ تُنقِّحه داخليًّا لتجد لها مستندات معرفيَّة ثانويَّة؛ إنْ روائيَّة وإنْ عقليَّة؛ حتَّىٰ لتذهب بالمعنىٰ بعيداً عن المتبادر، والتي تستوطن الأداة المعرفيَّة الوجوديَّة للذات العارفة. وهذه المستندات لا تكون لها قوَّة صارفة عن الظاهر إلَّا بما تسمح لها به المسبقات المعرفيَّة الوجوديَّة للذات العارفة.

---

(١) الواسطي الليثي، عليُّ بن محمّد: عيون الحِكَم والمواعظ، تحقيق: حسين الحسيني البيرجندي، ط١، قم المقدَّسة، دار الحديث، ١٣٧٦هـ، ص ٤٣٠.

فالدوران عِلِّيٌّ، والبرهان إِنِّيٌّ بين الذات والواقع في مقام الفهم. لكنَّ عمليَّة التأسيس علىٰ المباني المعرفيَّة الذاتيَّة الوجوديَّة تستلزم عمليَّة مراجعة كاملة للخريطة المعرفيَّة المتعلِّقة بالإنسان، من حيث هو إنسان. ولذلك يكون الحفر لازماً - أيضاً - علىٰ مستوىٰ العلوم الإنسانيَّة؛ من أجل تصفيتها؛ لكي تصل مقام المطابقة مع الحقيقة الإنسانيَّة.

والحقيقة أنَّ منهاجاً كهذا هو منهاج عصمتيٌّ؛ لأنَّ المعصوم عليه السلام وحده الذي يعتمد علىٰ ذاته العارفة بالله لتفسير الفهم الأكمل للنصِّ وتطبيقه، وعلىٰ رأسه النصُّ القرآنيُّ، فالمداخل المعرفيَّة الثانويَّة - من ظهور عرفيٍّ، وروايات (وهو مصدرها)، ومستقلَّات عقليَّة - ما هي إلَّا مقامات نسبيَّة للإفهام، لا تكون مطابقة حقيقةً للمعنىٰ، ويمكن الاستدلال بالروايات علىٰ هذه الحقيقة، فالإفهام يدور مع قدرة العقول المتلقّية؛ ما يجعل حتَّىٰ الروايات حاجباً عن استيعاب النصِّ في حقيقته.

ولذا؛ لا يكون مستغرباً لو علمنا بأنَّ ثَمَّة موجودات ممكنة تحتكر الفهم الأمثل للقرآن الكريم، ولا يمكن أنْ يحيط به غيرها، فلا الدلائل المتعارف عليها تُمكِّن غيرها من الوصول إلىٰ هذا المقام، ولا حتَّىٰ الموجودات الممكنة يمكنها أنْ تُطلِعه لمن لا يستطيع عليه خبراً. فدرجات الانكشاف تدور مع القدرة الذهنيَّة ودرجة الحفر العقليِّ؛ ترتُّباً وترتيباً، وما سوف نعمل عليه حالاً هو إثبات أنَّ عمليَّة كهذه ممكنة التحقُّق، عمليًّا وعلميًّا، لممكن الموجود، لكنَّها لنْ تقارب حقيقة النصِّ بقدر ما سوف تقترب منه إلىٰ قاب قوسين أو أدنىٰ.

وتظلُّ هذه العمليَّة ممكنة لو حاولنا الإمساك بالخطِّ المعرفيِّ الناظم للقراءة المحمّديَّة للنصوص؛ لأنَّه خطٌّ يطابق الفطرة أيَّما تطابق، بل هو عين دفائن العقول التي تحدَّث عنها أمير المؤمنين عليٌّ بن أبي طالب عليه السلام عندما قال بأنَّ الله أرسل

الأنبياء عليهم السلام: «**ليُثيروا لهم دفائن العقول**»(١)، فحركة الأنبياء عليهم السلام في التاريخ المعيش هادف إلىٰ تطهير جوهر العقل من الركامات النفسيَّة والغريزيَّة، وعندما يتحقَّق هذا الهدف يصير المبعوث له لسان حال النبوَّة، ليس في مصاديق الممارسة فقط، بل في فهم الآيات - أيضاً -، وعلىٰ رأسها الآية القرآنيَّة، وهذا الاستدلال سوف نُعمِّق بحثه في الفقرة المعدَّة خصِّيصاً للمقام الإثباتيِّ.

ويبقىٰ السؤال في الكيفيَّة العمليَّة في إزاحة الدفائن من الترسُّبات التي يعيش فيها الإنسان، هنا يجب أنْ نعلم يقيناً بأنَّ الحفريَّات التي يجب أنْ نقوم بها، يجب أنْ تكون مقطعيَّة؛ للخلوص إلىٰ جوهر النفس الإنسانيَّة، والغريزة الإنسانيَّة، والحركة الإنسانيَّة في التاريخ، والمعراج الروحي عند الإنسان بما هو هو، وهي ورشة تظلُّ كبيرةً جدًّا وهامَّةً في الآن نفسه؛ حتَّىٰ تتحقَّق التوطئة للظهور البشريِّ الأكمل؛ فهذه العمليَّة علىٰ ضخامتها تظلُّ في رأس هرم الأهمِّيَّة للبشريَّة جمعاء، والتي سوف تُؤدِّي بالضرورة إلىٰ الفهم الأجلىٰ والمطابق للواقع الخارجيِّ.

والتفصيلة الثالثة التي يجب تحقُّقها في مقام إقامة هذا الفهم الأكمل تظلُّ متحقِّقة في الحواريَّة الوجوديَّة بين القارئ والنصِّ المقدَّس، لا لأنَّه نصٌّ تاريخيٌّ - وهو غالباً ما نقع فيه عمليًّا، عن طريق الاهتمام بالمدلولات اللغويَّة في عصر النزول -، بل لأنَّه نصٌّ ماهويٌّ وجوديٌّ مرهونٌ بالوجودِ الإنسانيِّ؛ ما يجعل مراميه لا زمانيَّة في قلب الزمن، وحتَّىٰ نُجلي أيَّ غموض يهمُّ هذه العبارة، لا بأس في إيراد مثال بسيط: عندما نقف أمام فهم المسلمين للسماء نراهم يُحصرونها في الموجود الأزرق الذي يرتفع فوق رأسنا؛ بوصفه سقفاً، لكنْ مع تقدُّم العلوم الفلكيَّة أيقنَّا بأنَّ السماء ما هي إلَّا موجود دنيويٌّ بالمقارنة مع باقي الأفلاك، فتوسَّع فهمنا إلىٰ سقف أعلىٰ، لكنَّ هذه الحركة الزمنيَّة في الفهم لم تُؤثِّر في النصِّ

(١) الشريف الرضي، نهج البلاغة، مصدر سابق، ج ١، الخطبة ١، ص ٢٣.

القرآنيِّ البتَّة؛ الأفهام تتبدَّل، لكنَّ أصل النصِّ يظلُّ ثابتاً، وثبوته مخالف لحتميَّة التبدُّل الزمانيِّ. وعليه؛ فاستمرار النصِّ ومحوريَّته تظلُّ لا زمانيَّة في قلب الزمن بهذا المعنىٰ.

والمقام الثاني هو المقام الوحيانيُّ للنصِّ القرآنيِّ. وهذا المقام لا يمكن التعامل معه لغويًّا تعيُّنيًّا بقدر ما يتيسَّر التعامل معه تعيينيًّا؛ وذلك من خلال التركيز علىٰ إزاحة الركام، وتثبيت الدفائن في عين العقل؛ لتصبح متجلّية.

ولهذا، يتعيَّن علينا إعادة النظر في فهمنا للُّغة الدِّينيَّة، فهل هي ظاهرة ألسنيَّة ذات مدلولات ارتكانيَّة - أي محكومة بقوانين اللغة الدنيويَّة - أم هي ظاهرة روحيَّة تخاطب موجوداً تكوينيًّا في الإنسان يعجز عن التعامل معها. فمثلاً: عندما يتحدَّث المرء قائلاً: «أنا أحترمك»، سرعان ما نفهم من كلامه المعنىٰ المتبادر، لكنْ لو كانت هذه العبارة مزامنة لحركة استخفافيَّة، فإنَّ المعنىٰ يتغيَّر لينقلب عكسه؛ وهو ما اصطلح عليه الأُصوليُّون بالدلالة الاستعماليَّة.

والنصُّ القرآنيُّ يسري عليه الأمر نفسه من زاويتين؛ هما: الزاوية اللغويَّة، حيث يظلُّ خاضعاً لقوانين المعرفة البشريَّة، لكنَّه من الزاوية التكوينيَّة الملازمة له يظلُّ خاضعاً لتعاليم الروح، بوصفها هي المميّز في الوحي للبشر، وهو ما نوَّه به أمير المؤمنين عليُّ بن أبي طالب عليه السلام بعلم التأويل لمجمل القرآن، فالفهم الروحي هو المحكُّ الأنفسيُّ للعالم الدِّينيِّ.

والقراءة اللغويَّة تعبُّديَّة صرفة، وأمَّا القراءة الروحيَّة فهي معراج صرف لله سبحانه وتعالىٰ، وما أُريدَ من الخَلْق إلَّا العروج علىٰ الأقوىٰ، فكيف يتحقَّق الفهم الروحيُّ للنصِّ القرآنيِّ؟

الحقيقة أنَّ إعمال الأدوات الحفريَّة يظلُّ واجباً علىٰ هذا المستوىٰ - أيضاً -، لكنَّه علىٰ مستوىٰ أعلىٰ يكون بحثاً في جوهر الروح، وتعاملاً مع أدوات الفهم

الروحيَّة لاستنطاق القرآن استنطاقاً محمّديًّا، والتحقُّق من جوهر الروح يتشخَّص بالأثر والمأثور في الروح؛ لأنَّها تكوينيًّا انطباعيَّة مع ما يوافقها، بخلاف العقل الذي قد تحرمه الركامات عن تبيان الحقيقة، الروح تكوينيًّا قادرة علىٰ التفاعل مع الأثر والمأثور؛ تفاعلاً مطابقيًّا بدون مدخليَّة للمادّيَّات في هذا التأثُّر الذي يظلُّ جدليًّا.

والمشكلة كلُّ المشكلة تتجلّىٰ في الفاعليَّة الخارجيَّة؛ فالإنسان الذي يمنح عقله الأسبقيَّة في الاستيعاب، يجعل الروح في الدرجة الثانية؛ ما يُصيِّر مفهوماته قابلة للدوران بين الصحَّة والخطأ، أمَّا لو جعل الأولويَّة للروح، فمن المؤكَّد أنَّ الانطباع سوف يكون مطابقاً، وستتحقَّق الكاشفيَّة لدفائن العقل، وهو عيب في المدماكيَّة لا في التكوين.

فحركة الأنبياء عليهم السلام في التاريخ حركة روحيَّة في طول المادَّة، والإنسان المتكامل لا يكون كذلك إلَّا إذا كان روحيًّا في طول المادَّة، وفي حالةٍ ما إذا قلب المسألة تظلُّ تشخيصاته - حتَّىٰ الإيمانيَّة - تدور بين الصحَّة والخطأ؛ لأنَّ الفيصل المبين قد ظلَّ مغيَّباً في مقام الحكم والإحكام؛ ألَا وهو الروح.

والحركة الحفريَّة الأُولىٰ التي تظلُّ واجبة الاتِّباع؛ هي البحث في جوهر الإنسان. وهذا الجوهر لا يمكن إلَّا أنْ يكون هو الروح؛ بوصفها المائز للإنسان عن غيره من الموجودات، وكلُّ مائز يظلُّ جوهراً بالقوَّة، وعند تنزيل البحث درجة، فسوف يتمُّ البحث في جوهر الإنسان التكوينيِّ؛ لنصل إلىٰ مقام العقل؛ للبحث في ماهيَّة العقل بما هو موجود إنسانيٌّ، بعدها نتنزَّل درجة للبحث في جوهر تعامل الإنسان مع الموجود الخارجيِّ؛ ما سيدفعنا إلىٰ بحث مقام الأنفسيَّة، بوصفها انعكاساً كسبيًّا يدور مع التجربة، سعةً وضيقاً، علىٰ مستوىٰ التأثُّر، بعدها نستقرئ حركة الجوهر الفاعل في التاريخ؛ حتَّىٰ نخلص إلىٰ حركة نبويَّة في التاريخ الإنسانيِّ؛ لتتشخَّص لنا وقائعيَّات الفهم العميق لمجمل الخطاب.

أوَليس الوجود بما هو موجود يُسبِّح بحمد الله ويشكر له؟ فإذا كان الإنسان أكمل الموجودات، أفلا يكون حريًّا به تشخيص مواطن التسبيح في الموجودات الأدنىٰ منه مقاماً؟ صحيح أنَّ الإنسان بصفته المادّيَّة لا يستوعب أحوالاً كهذه، لكنْ لو كانت الروح هي صاحبة القول الفصل لاستطاع تشخيص هذه الأُمور؛ بل وأبعد منها، فيصير بصره حديداً في الدنيا قبل الآخرة، مع التسليم بأنَّ الحِدَّة تظلُّ مختلفة بين النشأتين، وليست قَصص الأنبياء عليهم السلام بغريبة عنَّا في مفروض السؤال.

بعد أنْ أوضحنا، وبإيجاز كبير، تصوُّرنا الهرمنيوطيقيّ، لا بأس في إيضاح كيفيَّة إجراء الحفر المقطعيِّ، وإعادة البحث في مجمل الموجود الإنسانيِّ؛ مادَّةً، وروحاً.

وحقيقة الاستعانة بالنصوص القرآنيَّة لتسهيل عمليَّة الحفر تظلُّ منتفية بالتمام؛ لأنَّها هي نفسها تحتاج إلىٰ فهم أكمل؛ بناءً علىٰ الحفر الذي سوف نسعىٰ إلىٰ القيام به، ولو بإشارة؛ لأنَّ المقام يحتاج إلىٰ تعميق نظر أكثر. فالمعطيات العلميَّة التي توصَّلنا إليها كشفت عن أنَّ حركة الإنسان في التاريخ هي حركة غريزيَّة في الغالب، ترتكز علىٰ أوهام العظمة، وهي من مكوِّنات الغريزة الإنسانيَّة الجمعيَّة، طبعاً، نقصد بالغريزة الجمعيَّة تلك الغريزة التركيبيَّة من مجموعة من الغرائز البشريَّة. هذه الغريزة الجمعيَّة الحاكمة علىٰ حركة الإنسان؛ بما هو هو، تجعل الفاعليَّة للقوىٰ الشهويَّة والغضبيَّة هي المتحكِّمة في الحركة، ولكنَّ الإنسان، وفي إطار عيشه المشترك، يحتاج إلىٰ تغليب غريزته علىٰ غريزة غيره، وهذا التغليب يحتاج إلىٰ إعمال المكر والحيلة والإسقاط والإسفاف بتحرُّكات الآخر؛ ما يجعل بعض الموجودات الإنسانيَّة ترتفع إلىٰ القوَّة الوهميَّة؛ وهي القوَّة التخييليَّة الكفيلة بضمان إعمال الغريزة الإنّيَّة بدلاً من الغريزة الغيريَّة.

والأنبياء (سلام الله عليهم) ما أُرسِلوا إلَّا ليثيروا دفائن العقول عند الإنسان؛

ما يجعلنا نخلص، ولو علىٰ عجالة، إلىٰ أنَّ الدفائن العقليَّة هي الرباط القويُّ للعقل التخيُّليِّ؛ بمعنىٰ أنَّ الغريزة المتشكِّلة علىٰ مستوىٰ القوَّتين الشهويَّة والغضبيَّة تُشكِّل موجوداً تكوينيًّا معيباً في العقل؛ ليضحي تخيُّليًّا واهماً مسقطاً روح العقل تحت طمر من الركامات الدنيويَّة: ﴿**أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ**﴾[1]، فالمبادلة درجيَّة علىٰ مستوىٰ العقل، حيث تكون الفاعليَّة للخيال والأوهام بدل الوجود الكينونيِّ المطمور.

وعليه؛ تكون حركة الأنبياء عليهم السلام كامنة في إزالة الطمر عن الوجود الكينونيِّ في مقام العقل؛ لتصبح القوَّة العاقلة هي المتحكِّمة لا في الوهم (مرتع الرذائل) فقط؛ بل في القوىٰ الشهويَّة والغضبيَّة - أيضاً -، فتُجدِّد لها المسلكيَّة الوجوديَّة الأصليَّة: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦**﴾[2]، وعندما يتحقَّق هذا الحفر، بإظهار الحقائق في أجلىٰ صورها، نكون قد يسَّرنا الطريق للحفر علىٰ مستوىٰ الروح؛ وهو جهد أنفسيٌّ عظيم.

فالروح غير متيسِّرة الكشف إلَّا بناءً علىٰ قوَّة عاقلة متحكِّمة في غيرها من القوىٰ، وعندما نقول: متحكِّمة، فإنَّنا بالضرورة نتحدَّث عن صراع بين مجموع القوىٰ، وعلىٰ مدار الساعة، بعدها نعود إلىٰ الحفر الغائيِّ في القوَّة العاقلة؛ لأنَّ الوجود الإنسانيَّ وجود هدفيٌّ بالضرورة، وهذه الغائيَّة هي التي تُشكِّل مسلكاً ملكيًّا للروح.

وعندما يتمُّ قطع هذه المراحل لا علىٰ مستوىٰ الفرد وحده (ولذلك فنحن نخالف التوجُّه العرفانيَّ)، بل علىٰ المستوىٰ العامِّ؛ تكون مفاهيمنا للنصِّ القرآنيِّ قد تغيَّرت بالكامل، وانفتحت علىٰ مستوىٰ الروح.

---

(١) سورة البقرة، الآية ٦١.

(٢) سورة الذاريات، الآية ٥٦.

وخلاصة ما نودُّ الوصول إليه أنَّ الفهم وجدانيٌّ بالضرورة، وليس لغويًّا، بل الفهم اللغويُّ علىٰ أهمّيَّته ما هو إلَّا سطح للمعنىٰ الحقيقيِّ. وبالتالي؛ لا يكون هو «المعنىٰ»، بل يكون إطلالة لـ «المعنىٰ»؛ ولذلك نجده نسبيًّا في الزمان والمكان، بخلاف الفهم الروحيِّ الذي يظلُّ كينونيًّا لا يتغيَّر أبداً؛ لأنَّه استحصل علىٰ جوهر الوجود الكينونيِّ، وهذا أكمل الأفهام وأقواها؛ وهو الهدف مِنْ خلق البشر.

فالتكامل يظلُّ واجباً علىٰ الوجود الإنسانيِّ؛ بتحقيق ترابطه مع مجمل الموجودات الأُخرىٰ علىٰ المستوىٰ الأُفُقيِّ، وتحقيق ترابط مع عمقه الإنسانيِّ علىٰ المستوىٰ العموديِّ.

وحتَّىٰ يكون خطابنا منضبطاً مع تصوُّر بول ريكور، يمكن لنا أنْ نقول: إنَّ البعد الوجوديَّ الكينونيَّ في النصِّ القرآنيِّ هو الشيء عينه في النصِّ اللَّامحدود، والذي يجب أنْ نتعامل معه ونُحقِّقه في ذواتنا قبل أنْ نُطبِّقه علىٰ واقعنا؛ لأنَّ الفهم البعيد عن التطبيق يظلُّ رزوخنيَّة (خطابيَّة) تتناقض مع فلسفة الوجود نفسه.

فالفهم تغلغل للمعنىٰ في جوهر الروح الإنسانيَّة، وما سواه إلَّا درجات من التفسير المساوق للحركة التاريخيَّة؛ ولذا لا يكون مستغرباً أنْ نقف علىٰ تضارب في التفسير إلىٰ حدِّ التصادم؛ لأنَّ المدماك التفسيريَّ مدماك تاريخيٌّ معرفيٌّ سرعان ما يتبدَّل بتبدُّل صواميل إعمال التفسير.

وهنا بالضبط يكون نقضنا لتصوُّر الهرمنيوطيقا الغربيَّة مؤسَّساً؛ لأنَّها - وفي مقام البحث عن الفهم - تكون في الحقيقة واقعة تحت وهج التفسير لا غير، فالبعد التاريخيُّ في التعامل مع النصِّ ما هو إلَّا عمليَّة تفسيريَّة صرفة تريد عمقاً أكثر، لكنَّها مهما سمت ومهما سعت لنْ تصل إلىٰ تكوين الفهم؛ لأنَّ هذا الأخير معياريٌّ لا يداخله الزمن، ولا يُغيِّر من معالمه المكان.

فإنْ كنَّا نبحث عن فهم النصِّ القرآنيِّ، فليس من مسلكيَّة إلَّا تعميق النظر في

الروح، وإلَّا ظللنا داخل سور التفسير في أجلىٰ صوره، وربَّما في أكمل صوره، لا أقلّ ولا أكثر. وعندها يصير تصوُّرنا عولميًّا يستدخل الجنبة الإنسانيَّة، بما هي مشترك عالميٌّ، مرتفع عن إكراهات المكان والزمان، ومتجاوز للمحلِّي بأجلىٰ صوره؛ فالتأويليَّة الأوسطيَّة إحدىٰ الآليَّات الضروريَّة للتأسيس للكلِّيِّ، بعيداً عن الأزمات الجغرافيَّة، وهي إحدىٰ الآليَّات الحيويَّة لدخول المنظومة الفكريَّة الإسلاميَّة إلىٰ صرح العالميَّة؛ لتُؤثِّث المشهد العالميَّ باقتدار لا يخفىٰ.

وحتَّىٰ يتيسَّر دخول العقل الإسلاميِّ التأويليِّ لحظة عالميَّة جديدة، اللحظة العالميَّة التي أضحينا نعيشها، والمنبنية علىٰ ثقافة السوق وديموقراطيَّة التفاوض التجاري، حيث منطق الربح والخسارة هو المتغلِّب في حاكميَّة التصوُّر، لم يعد أمام العقل الاقتداريِّ إلَّا أنْ يبني منظومة فكريَّة متأصِّلة علىٰ النصِّ المقدَّس؛ لإعادة ترتيب لحظة عالميَّة جديدة وتأثيثها.

فـ «اللحظة العالميَّة» عند الباحث زكي لعايدي، والذي حاول تقديم دراسة استدلاليَّة علىٰ أنَّنا بتنا نعيش ثَمَّة لحظة موحّدة، تقوم علىٰ أساس ديموقراطيَّة السوق، حيث يقول:

إنَّ اللحظة العالميَّة ليست مجرَّد إضفاء طابع الشرعيَّة علىٰ إيديولوجيَّة السوق، وعلىٰ ناتجها السياسيِّ؛ أي الديموقراطيَّة، وإنَّما هي تأكيد علىٰ الارتباط العضويِّ بينهما، إلىٰ درجة قيام علاقة دائريَّة بين السوق والتنمية والديموقراطيَّة[(١)].

وقد عرَّفها بـ «اللحظة التي تتشابك فيها الآثار الجيوسياسيَّة والثقافيَّة لمرحلة ما بعد الحرب الباردة، مع تسارع وتيرة العولمة الاقتصاديَّة، والاجتماعيَّة،

---

(١) العايدي، زكي: «المعنىٰ والقوَّة في النظام العالمي»، ضمن كتاب «المعنىٰ والقوَّة في النظام العالمي الجديد»، إشراف: زكي العايدي، ترجمة: سوزان خليل، بيروت، دار سينا، ١٩٩٤م، ص ٤١.

والثقافيَّة، فاللحظة العالميَّة ليست هي مرحلة ما بعد الحرب الباردة؛ لأنَّ أُوروبا علىٰ الخصوص من عاشت آثارها الجيوسياسيَّة، ولا مرحلة العولمة؛ لأنَّها بدأت منذ زمن ليس بالقصير، بل هي تقاطع لهاتين السيرورتين الكبريين»(١). هذه اللحظة تحاول أنْ تحتوي الأحداث العالميَّة ضمن معانٍ قويَّة، مستقرَّة ومنسجمة(٢)؛ بمعنىٰ أنَّها تتحوَّل إلىٰ جهازٍ معرفيٍّ كبير خالق للمعنىٰ الأساس العالميِّ، بتوسُّط أفكار - قيم تستطيع أنْ تُنظِّم سير العالم، والتي تتحرَّك لزوماً مع مفردة «ديموقراطيَّة السوق»، حيث أضحت آليَّات السوق الحرِّ متحكِّمة في السير الاقتصاديِّ العالميِّ، شمالاً وجنوباً، فضلاً عن تحطُّم المباني الإيديولوجيَّة التي يمكن أنْ تقف أمام هذا التمدُّد.

هذا، واللحظة العالميَّة لا يمكن أنْ تقوم إلَّا باستجماع ثلاثة شروط رئيسة؛ هي: الحدث، وعدم الرجعيَّة، والانسجام.

ففي ما يتعلَّق بالحدث؛ بما هو مقطع زمنيٌّ يفصل بين الـ «ما قبل» والـ «ما بعد»، يجب أنْ يكون حاملاً لقيمة، لا لتصنيف تأريخيٍّ محض؛ لأنَّ الـ «ما بعد» لا يكون ذا أهمّيَّة إنْ لم يكنْ مشمولاً بقيمة جديدة تُضاف إليه بعد دخول الحدث علىٰ خطِّ البتر الزمنيِّ(٣).

وواقعاً فإنَّ «الحدث» قد عرف حراكاً وتداخلاً وتهميشاً وفق التحوُّلات الفكريَّة التأريخيَّة التي عرفها الغرب، فمن مقام المحوريَّة في المدرسة المنهجيَّة الأُسطوغرافيَّة، إلىٰ الدور المتقلِّص مع مدرسة الحوليَّات، إلىٰ مرحلة التجمُّد الكلِّيِّ

---

(1) Zaki Laidi : Le Temps Mondial- Enchainements, disjonctions et médiation. Les Cahiers de ceri, numéro 14, 1996, p 6.

(2) Zaki Laidi: Op cit, p 7.

(3) Zaki Laidi: Op cit, pp 17 et 18.

مع الجيل الثاني للمدرسة، إلىٰ أنْ ظهر التوجُّه النقديُّ الذي أعاد للحدث محوريَّته في العمليَّة التأريخيَّة، لكنْ مع فارق أساس هو أنَّه قطع مع مجمل التصوُّرات السابقة، إلىٰ أنْ وصل به الأمر إلىٰ أنْ «لا معنىٰ للقول بأنَّ المؤرِّخ يطمح إلىٰ استعادة الأشياء كما وقعت، كما أنَّ هدفه ليس أبداً أنْ يجعلنا نعيش الحدث السابق من جديد، وإنَّما أنْ يعيد تركيب هذا الحدث، ويعيد إنشاءه من خلال نظامٍ رجعيٍّ، فالموضوعيَّة التأريخيَّة تكمن بالضبط في نبذ ادِّعاء مطابقة الماضي الأصليِّ؛ إذ إنَّ عمل المؤرِّخ هو بناء نسق الواقع، انطلاقاً من فضاء المعقوليَّة التأريخيَّة؛ ومن ثَمَّ فإنَّ هذا العمل يهدف - قبل كلِّ شيء - إلىٰ تربية ذات المؤرِّخ؛ إذ التأريخ يصنع المؤرِّخ بالقدر الذي يصنع فيه المؤرِّخ التأريخ؛ بمعنىٰ أنَّ مهنة المؤرِّخ تصنع في آنٍ واحد التأريخ والمؤرِّخ»[1].

إذاً فقد استعاد الحدث مكانته في الهندسة المعرفيَّة العالميَّة، وبدأت علىٰ أساسه تجري المراجعات الفكريَّة، وليس ببعيد عنَّا أثر حدثين علىٰ الترسيمة الاستراتيجيَّة العالميَّة: حدث سقوط جدار برلين، وحدث الحادي عشر من سبتمبر، اللذين أدَّيا إلىٰ إعادة تأصيل فكرٍ إمبراطوريٍّ ذاتيِّ التكوُّن؛ ابتدائي بعد انهيار الكتلة الشرقيَّة، وتدخُّلي إكراهيٌّ بعد أحداث نيويورك وواشنطن، وهو ما بدا علىٰ أنَّه واقعة مادّيَّة خارجيَّة ذات أثر كبير، تُؤدِّي إلىٰ انقلابٍ في التصوُّرات وفي السياسات، ووحدها الدولة المُتَمَعْيِرَة في التفكير تبقىٰ خارج الأثر التأريخيِّ للوجود الدوليِّ؛ ما يجعلها قابلة للدهس في أيِّ لحظة من اللحظات.

ولذلك فقد أعاد التأريخ الحدثيُّ رزمة من المتحوِّلات الواقعيَّة إلىٰ داخل الفاعليَّة المعرفيَّة التأريخيَّة، ولم يعد محكوماً بسيف الأُسطوغرافيا بقدر ما جعلها تفلسفاً إنسانيًّا جديداً يعتمدها، بوصفها أوَّليَّات استدلاليَّة علىٰ الفكرة.

---

(١) ولد أباه، السيِّد: التاريخ والحقيقة لدىٰ ميشيل فوكو، ط١، بيروت، الدار العربيَّة للعلوم، ١٩٩٤م، ص ٣٩ و٤٠.

وطبعاً فإنَّ قيام الحدث، بوصفه فيصلاً زمنيًّا عن الـ «ما قبل» والـ «ما بعد» حاملاً لقيمة جديدة للسيرورة التأريخيَّة، يستلزم انضمام شرط عدم الرجعيَّة؛ لأنَّ الواقع أنَّ الأحداث التي لا تقطع مع الـ «ما قبل» قيميًّا لا تكون حدثاً تأسيسيًّا بالمرَّة؛ وإنَّما متواليات زمنيَّة تعرف تسارعاً نوعيًّا إلىٰ حين مجيء «الحدث»، ولو أنَّه عمليًّا يصعب الارتهان لهذا المعامل؛ لأنَّه علىٰ الرغم من وقوع الحدث التأسيسيِّ يمكن للعقل السياسيِّ في جغرافيَّات معيَّنة أنْ يناوره؛ لكي يُؤبِّد المرحلة السابقة، ويتجاوز ضرباته؛ فمثلاً: في ما يتعلَّق بالموجة الديموقراطيَّة العالميَّة، التي تتأصَّل علىٰ شكليَّات انتخابيَّة ومضمون فكريٍّ محدَّد المعالم، ووجود مؤسَّسات وبنىٰ سياسيَّة خادمة لهذا المشروع الانتقاليِّ، نجد بأنَّ بعض الأنظمة التي حاولت تجاوز معضلات هذه الموجة، قد ركَّزت علىٰ شكلانيَّة الانتخابات؛ بما هي إجراءات سياسيَّة، من دون إقحام ثقافتها في قلب البنىٰ والمؤسَّسات السياسيَّة المحلّيَّة.

وأمَّا الشرط الثالث والضروريُّ؛ فهو الانسجام، فأيُّ حدث تأريخيٍّ لا يمكن أنْ يكون له دور عمليٌّ في السير التأريخيِّ إنْ لم يُقدِّم رؤية منسجمة لكلِّ الحراكات الكبرىٰ، وليس بالضرورة وقوع ثَمَّة توافق في التفاصيل.

ولذلك؛ فإنَّ اللحظة العالميَّة يمكن أنْ تتحوَّل إلىٰ باراديم جديد، لا بمعنىٰ أنَّه جهاز مساعد علىٰ اكتشاف الواقع كما هو، بل - أيضاً - من جهة «طرحه طُرُقاً جديدة للفعل والتفاعل»(1)، بما هي رؤية منسجمة، والتي يراها الباحث لعايدي متقوِّمة في إيديولوجيَّة «ديموقراطيَّة السوق»، من حيث تسارع وتيرة «الخَوصصة» في العالم أجمع، وانفتاح العقليَّة الاقتصاديَّة العالميَّة علىٰ مداميك السوق، وتحوير كلِّ ذلك إلىٰ رؤية سياسيَّة وجيوسياسيَّة ضمن أقنوم الديموقراطيَّة والتنمية من داخل قوانين السوق؛ بمعنىٰ أنَّ «اللحظة العالميَّة» المتقوِّمة علىٰ ديموقراطيَّة السوق لم تعد

(1) Zaki Laidi: Op cit, p 22.

فقط رؤية كاشفة عن الحراك الدوليّ؛ بل آليَّة فعل وتفاعل داخل المشهد العالميِّ، ولكنَّ الباحث لا يستبعد استمرار بعض اللحظات المحلّيَّة والإقليميَّة، بوصفها لحظات مقاومة لهذه اللحظة العالميَّة، أو في أحسن الأحوال قارئة جديدة لها[1].

وهنا تكمن أهمّيَّة إعادة الانفتاح علىٰ النصِّ المقدَّس، بوصفه إطاراً تأسيسيًّا جديداً لحركة تأريخيَّة متجدِّدة بالضرورة، بشكل يضمن رسم معالم عولمة إسلاميَّة قائمة، لا علىٰ النّدّيَّة وحسب؛ بل علىٰ الحاكميَّة المعرفيَّة في أشياء العالم. وهو يُصوِّب في الآن نفسه حركة التأريخ التي تتولَّد في العالم أجمع تحت إسفين المصلحة والمنفعة، بتَمَعْير مفاهيميٍّ ومدماكيٍّ في الآن نفسه. كما أنَّه مشروع أساس لدخول العقل الإسلاميِّ حريم الاقتدار العولميِّ، فالنصُّ المقدَّس ما أتىٰ إلَّا ﴿**رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**﴾؛ جميع العالمين.

❊ ❊ ❊

(1) Zaki Laidi: Op cit, p 30.

Contemporary Theology

Critical Assessment

(6)

Hermeneutics

هذا الكتاب

إن الهرمنيوطيقا أو علم التأويل علم يُعنى بتفسير وفهم النص. وقد سعينا في هذا المجلّد من سلسلة اللّاهوت المعاصر إلىٰ تقديم باقة مختارة من الأبحاث والدراسات حول بعض أهمّ مسائل الهرمنيوطيقا، منها:

1 ـ ما هي المجالات التي يوجد فيها تعاضد وتماه بين الهرمنيوطيقا وتفسير وتأويل النصوص الدينية؟

2 ـ ما هي المجالات التي أخذت الهرمنيوطيقا، تعمل على وضع مبانيها التعددية والنسبية، في مواجهة العلم التقليدي لتفسير النصوص الدينية؟

3 ـ هل يمكن القبول بالمباني التي تتبناها التيارات النسبية الهرمنيوطيقية والاستفادة منها، لفهم النصوص الدينية بشكل أفضل؟

4 ـ هل هناك بين العلوم التقليدية لتفسير وتأويل النصوص الدينية، طرق مناسبة لفهم النصوص المقدسة بشكل أفضل، بحيث لا نعود معها بحاجة إلى الطرق المقترحة من قبل التيارات الهرمنيوطيقية النسبية؟

5 ـ ما هو مدى تأثير الهرمنيوطيقا الفلسفية على الفكر العربي المعاصر، وما هو حجم تأثر مباني المستنيرين البارزين من أمثال: نصرحامد أبو زيد، وحسن حنفي وغيرهما، وما هو مقدار تأثر هؤلاء بالتيارات الهرمنيوطيقية النسبية؟



http://www.iicss.iq
islamic.css@gmail.com



تطبيق المركز